REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 95

JUILLET-SEPTEMBRE 1948

DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION : 9, rue Monplaisir (C/C. n° 593, Toulouse)

Dépôt à Paris : Librairie BEAUCHESNE, 117, rue de Rennes (VIe)

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

RÉDACTION

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: M. F. Cavallera, *Revue d'Ascétique*, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 65871.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Monplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

Les abonnements partent de janvier, sont annuels et payables d'avance, en francs français.

A partir de 1948, les prix sont les suivants :

France et Colonies..................	500 fr.
Etranger...........................	800 fr.
Chaque numéro isolé................	150 et 200 fr.

Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.

Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique

9, rue Monplaisir, Toulouse.

Lettres Spirituelles du P. J.-J. Surin, éd. Michel-Cavallera. 2 vol. in-8° de L-335 et XVI-462 pages. 600 fr.

Le livre de Sainte Angèle de Foligno, documents inédits, par le R. P. Doncœur. Un vol. in-8° de XLII-233 pages. 250 fr.

P. Debongnie. — **Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry**. *Ses réformes et ses écrits.* Un vol. in-8° de XI-354 pages. 300 fr.

J. de Guibert, S. J. — **Etudes de Théologie Mystique.** Un vol. in-8° de VIII-320 pages. 200 fr.

— **Leçons de Théologie Spirituelle**, tome I, nouvelle édition. Un vol. in-8° de 418 pages. 250 fr.

NOS FRÈRES ET NOUS
DANS LA MÉDITATION FONDAMENTALE DES EXERCICES

En tête de son petit livre, sous le titre *Principe et fondement*, saint Ignace écrit : « L'homme est créé pour louer, révérer et servir Dieu, notre Seigneur, et par ce moyen sauver son âme; les autres choses qui sont sur terre, *reliqua*, sont créées pour l'homme, *propter hominem*, et pour qu'elles l'aident dans la poursuite de la fin en vue de laquelle il a été créé, *ut eum juvent in prosecutione finis ob quem creatus est* » (1).

Vu l'insistance actuelle sur l'autonomie et sur la dignité de la personne humaine, « fin en soi », peut-on dire en un sens très juste, et sur le respect mutuel, la charité que se doivent les uns aux autres les membres de la famille humaine, à plus forte raison les membres du Corps mystique, des lecteurs s'étonnent, se scandalisent même parfois (2) de se voir invités à traiter jusqu'à leurs parents et leur amis, tous leurs frères dans le Christ, sans distinction, comme *de purs moyens* à utiliser, sinon à exploiter, pour leur propre avantage.

Les lignes suivantes ont pour but de répondre à cette difficulté.

I. — Exégèse du texte

a) Observons-le tout d'abord : pas plus qu'il ne réduit le salut individuel au minimun dont se contentent, hélas !

(1) P. Jennesseaux, *Exercices spir. de S. Ignace annotés par le R. P. Roothaan* 23, Paris, J. de Gigord, 1948, p. 15 sv.

(2) A la vue de ces premières lignes, paraît-il, tel d'entre eux déclarait : « Je m'estime dispensé d'aller plus loin ».

bien des âmes, — à savoir l'avantage d'échapper à la damnation ! (3), — saint Ignace ne le présente nullement, même conçu de la façon beaucoup plus large qui répond seule aux vues de la Bonté infinie, ni comme fin adéquate, ni comme fin principale. Il ne dit pas : « L'homme est créé pour assurer son bonheur éternel, en payant à Dieu un tribut de louange, de respect, de service ». — En pareil cas l'homme songerait avant tout à soi ; la primauté qui revient sous tous rapports à la Majesté infinie ne serait pas sauvegardée. Ignace écrit : « L'homme est créé pour louer, révérer et servir Dieu, et par ce moyen sauver son âme ». En d'autres termes, sa fin est double : d'une part, la gloire de son Créateur, le *maximum* de gloire qu'il est en droit d'attendre de ses perfections ineffables et de la libéralité inouïe dont il use envers ses créatures ; d'autre part, sa félicité, le *maximum* de félicité qui lui est offert, s'il utilise de son mieux les ressources dont il dispose.

De ces deux fins, la gloire du Créateur est la première en dignité et en droit. Le livre entier des *Exercices* tend à la faire adopter, sinon comme rigoureusement exclusive, car il suggère à l'occasion les motifs intéressés de la crainte des châtiments et de l'espérance des récompenses, du moins comme dirigeant l'activité au premier chef, — en ce sens, comme relativement exclusive, — « de telle sorte que le motif de s'arrêter à une résolution plutôt qu'à une autre soit uniquement le service, l'honneur et la gloire de la divine Majesté » (4).

L'orientation des *Exercices* n'est donc pas *égocentri-*

(3) L'opuscule a pour titre : « *Exercices*... pour régler sa vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée ». — La délibération ou « élection », qui en constitue l'objet principal, doit avoir pour but « d'arriver à la perfection, quel que soit l'état ou genre de vie que Dieu nous donne de choisir », etc. — Cf. P. Jennesseaux, *op. cit.*, p. 14, 134-135, 156, etc.

(4) Seizième des annotations ou avis préliminaires ; P. Jennesseaux, *op. cit.*, p. 10-11. — « Sur 33 passages des *Exercices* où il rappelle la fin de l'homme, remarque le P. Pottier, il y en a 22 où S. Ignace ne signale que la gloire, le service de Dieu. Dans les 11 où il unit le salut à la gloire divine, c'est toujours la gloire qui vient en premier lieu. Jamais le salut n'est donné comme étant, lui seul, la fin de l'homme » ; *Le P. L. Lallemant*, 3 vol., Paris, 1927-1929, t. II, p. 144, n. 2.

que, mais nettement *théocentrique*. De toute évidence, elle doit l'être.

Dans ces conditions, contestera-t-on que tout sur terre, *reliqua*, doive être rapporté au Créateur, et soit dès lors à considérer comme un moyen d'assurer « la fin en vue de laquelle nous sommes créés »?

b) Reste l'objection fondée sur la dignité des personnes.

Notons-le ici encore : saint Ignace ne dit pas, du moins de façon explicite, que nous ayons, soit par rapport à la première de nos fins, soit par rapport à la seconde, à traiter nos semblables en moyens ou en purs moyens. Dans le texte que nous venons de citer, en effet, « L'homme a été créé, etc. », *homo* désigne l'espèce, non l'individu. Ainsi en va-t-il chez les auteurs dont il s'inspire, Pierre Lombord et saint Thomas, et de même chez leurs devanciers lointains : stoïciens et auteurs chrétiens des premiers siècles (5).

La preuve en est aisée : substituons au terme *homo*, désignant l'espèce, le terme *unusquisque*, qui désignerait l'individu; la proposition devient fausse : tout ce qui existe en dehors de l'individu, *reliqua*, n'est pas créé précisé-

(5) *Restat ut doceam*, dit le stoïcien BALBUS, dans le *De natura deorum* de CICÉRON, *omnia quae sunt in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata ;* l. II, c. LXI sv. Cf. *De nat. deorum*, l. II, c. XIV, n. 37 ; c. LIV, n. 133 ; *De legibus*, l. I, c. VIII, n. 25 ; *De officiis*, l. I, c. VII, n. 22 ; *De finibus*, l. III, c. XX, n. 67-68 ; *Acad. post.*, l. II, c. XXXVIII, n. 120, etc.

Dans le monisme évolutionniste des stoïciens toutefois, l'ordonnance de toutes choses au profit de l'homme n'est pas due à un créateur distinct du monde, mais à la Nature, au Destin (cf. J. DRUMMOND, *Philo Judaeus*, Londres, 1888, t. I, p. 95-96 ; — sur les vues de SOCRATE, p. 53-54).

Elle est restituée au Dieu de la Bible par PHILON, *ibid.*, t. II, p. 274-275 ; PHILON, *De opificio mundi*, c. XXV-XXIX, LI (édit. L. COHN, t. II, p. 25-31, 51).

La doctrine stoïcienne est utilisée avec complaisance par les apologistes chrétiens : *Epître à Diognète*, c. X (FUNK, *Opera Patr. apost.*, t. I, p. 326) ; — ARISTIDE, *Apologie* (*Texts and Studies*, t. I, p. 20-53) ; — ORIGÈNE, *Contre Celse*, l. IV, c. LXXIV-XCIX, PG, t. XI, col. 1144-1180) ; — MACARIUS MAGNÈS, *Apokritikos*, l. IV, c. XVI (éd. BLONDEL, p. 185-186) ; — GRÉGOIRE DE NAZ., *Or.* XIV, c. XXIII, PG., t. XXXV, col. 888 ; *Or.* XLII, c. XVII, t. XXXVI, col. 477 ; — LACTANCE, *Divin. inst.*, l. II, c. IX ; l. VII, c. III-IV, PL, t. VI, col. 304 sv., 743 sv., etc. — Nous aurons à citer plus loin S. AUGUSTIN.

ment pour lui, encore qu'il en profite comme ses semblables. Dès lors *reliqua* désigne ce qui reste en dehors de l'homme, *reliqua praeter hominem:* tout cela, sûrement, est produit *propter hominem.*

Que saint Ignace, quant à l'objet direct de sa pensée, l'entende ainsi, cela ressort en outre des applications limitées qu'il propose : si tout est moyen dans le reste des choses, observe-t-il en substance, nous ne devons en user que dans la mesure où elles nous servent, *tantum quantum*, et, pour y réussir, nous rendre indifférents à tout autre caractère qu'à leur utilité par rapport à notre fin, *facere nos indifferentes*, « en sorte que, pour notre part, nous ne voulions pas plus la santé que la maladie, les richesses que la pauvreté, l'honneur que le mépris, une vie longue qu'une vie courte, et ainsi de tout le reste » (6). — De nos frères, des services que nous en pouvons tirer, pas un mot, hormis cette formule imprécise : « et ainsi de tout le reste ».

Le fait est d'autant plus curieux, que le Maître des Sentences, commenté devant Ignace durant son séjour à Paris, n'hésitait pas à présenter les anges même comme destinés à nous aider, en ce sens comme des moyens mis à notre disposition. Voici le texte :

« De même que l'homme est fait pour Dieu, *propter Deum*, à savoir pour qu'il le serve, de même le monde est fait pour l'homme, *propter hominem*, à savoir pour qu'il lui serve... Ainsi Dieu a voulu que l'homme le servît, non pas afin que Dieu, mais afin que l'homme, son serviteur, tirât profit de ce service, *ut homo serviens juvaretur* ; il a voulu de même que le monde fût au service de l'homme et qu'il en tirât profit, *et exinde juvaretur homo*. Dans ce plan, tout était donc à l'avantage de l'homme, et ce qui a été fait pour lui, [les autres créatures], et ce en vue de quoi lui-même a été fait.

« Toutes choses sont nôtres, en effet, comme dit l'Apôtre (7), supérieures, égales, inférieures. Les supérieures sont nôtres comme objet de notre béatitude, *ad perfruendum*, comme Dieu, la Trinité ;

(6) Honneur et mépris sont ici présentés, ce semble, comme des biens et des maux *que nous recevons d'autrui*, de même que nous échoit, indépendamment de notre volonté, une vie longue ou une vie courte.

(7) *Omnia vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura... vos autem Christi*; I *Cor.* III, 22-23.

— les choses égales comme associées à notre vie, *ad convivendum*, à savoir les anges : bien que supérieurs à nous présentement, ils seront plus tard nos égaux, [car nous les rejoindrons dans la participation surnaturelle à la félicité de Dieu] ; et présentement ils sont nôtres, car ils sont à notre service, *quia ad usum nostrum sunt*... Les choses inférieures, [terre, végétaux animaux], sont nôtres, puisqu'elles sont faites pour nous servir, *quia ad serviendum nobis facta* » (8).

II. — Nos frères, moyen de salut

Ces vues de Pierre Lombard, loin d'être répréhensibles, témoignent au contraire d'une juste intelligence des plans divins : le Créateur, en effet, a voulu, pour les êtres raisonnables qu'il plaçait sur la terre, la vie en société, évidemment pour qu'ils s'aident les uns les autres à atteindre les deux fins que nous avons dites ; il a même doublé cette société d'une assistance invisible, celle des anges « députés comme serviteurs, *in ministerium missi*, pour le bien de ceux qui doivent avoir part à l'héritage du salut » (9).

Leur admiration pour l'ordre qui règne dans la nature, pour la finalité qui y resplendit, leur intelligence des avantages que procure normalement à l'homme le commerce de ses semblables, avaient amené les stoïciens à concevoir

(8) *Sentences*, l. II, dist. I, c. IV-V (édit. de Quaracchi, t. I, p. 309-310 ; PL, t. CXCII, col. 653 654). — Tout ce passage, jusqu'à la dernière phrase exclusivement, reproduit mot pour mot le pseudo-AUGUSTIN, *De diligendo Deo*, c. II-III, PL, t. XL, col. 850, lequel reproduit en partie (*Ita positus est homo*, etc.) Hugues DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, l. I, p. II, c. I, PL, t. CLXXVI, col. 205-206. Chez tous est sensible l'influence de S. Augustin.

Voyez le commentaire de S. THOMAS, *In IV Sent.*, l. II, dist. I, q. II, a. 3, et *Sum. theol.*, I, q. LXV, a. 2, c.

Chez ces trois maîtres, HUGUES, P. LOMBARD, S. THOMAS, on notera l'emploi du mot *juvaretur*. S. IGNACE le retient dans les trois textes des *Exercices* (autographe, *versio prima*, vulgate). Il en fait un emploi fréquent, au total très caractéristique, qu'il s'agisse de s'*aider* des choses, des circonstances, du prochain, ou d'amener celui-ci à bien faire : partisan du libre arbitre, non du serf arbitre, il fait appel à l'effort personnel, pour se vaincre, se rendre maître de soi, se dominer, et le respecte chez autrui ; aussi parle-t-il constamment de l'*aider*, plutôt que de le *conquérir* ou même de le *convertir*.

(9) *Hebr.* I, 14. — Hugues DE SAINT-VICTOR et Pierre LOMBARD ne manquent pas de rappeler ce texte ; plus haut, p. 213.

le monde comme une grande cité dont les habitants doivent s'entr'aider, au besoin se sacrifier pour le bien commun (10), — et même comme un seul corps dont chaque individu est membre.

« Comment *user* des hommes ? écrit Sénèque. — Je puis ramener le devoir humain à cette brève formule : Tout ce que tu vois, englobant à la fois le divin et l'humain, constitue une unité : nous sommes les membres d'un corps immense. La nature nous a faits parents, lorsqu'elle nous a produits des mêmes éléments et aux mêmes fins. C'est elle qui nous a inspiré une affection mutuelle et nous a faits sociable, elle qui fonde l'équité et la justice ; d'après ses lois, il est plus pitoyable de nuire que de pâtir ; c'est elle qui nous prépare des mains secourables. Que ce vers [de Térence] soit dans le cœur et sur les lèvres :

Je suis homme ; rien d'humain ne m'est étranger.

Qu'il y soit pour nous ! Nous sommes nés pour le bien commun » (11).

Vues analogues à celles que devait développer saint Paul à propos du Corps mystique du Christ, et des devoirs que fonde cette unité du peuple chrétien (et de l'humanité entière qu'il doit tendre à s'agréger), oui, certes ; on est trop heureux de les signaler ; mais, hélas ! que de différences les séparent !

En tout cas, si le panthéisme stoïcien croyait devoir « user » des hommes avec cette délicatesse, quel respect mutuel et quel dévouement ne sont pas requis des disciples de Jésus !

En raison de ces dispositions divines, nos frères de la terre et nos frères des cieux sont réellement des adjuvants,

(10) Cicéron, *De finibus*, l. III, c. xix-xx ; *De legibus*, l. I, c. vii, n. 22-23 ; *De officiis*, l. I, c. vii, n. 22 ; l. III, c. vi, n. 26-27 ; — Arius Didymus, le maître d'Auguste, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, l. XV, c. xv, PG, t. XXI, col. 1344, etc.

(11) *Quomodo hominibus sit utendum ?... [Possum] breviter hanc formulam humani officii tradere : Omne quod vides, quo divina et humana conclusa sunt, unum est ; membra sumus corporis magni... [Proinde] miserius est nocere quam pati* ; *Ad Lucilium*, *Ep.* xcv, n. 51-53 ; *Ep.* xlviii, n. 2... Marc Aurèle, *Pensées*, l. VII, n. 13 ; cf. vii, 2, 22 ; vi, 14, 44 ; viii, 56 ; x, 6, etc. — Sur l'origine et la fortune de cette doctrine, J. Bidez, *La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les stoïciens*, dans *Bull. de l'Ac. royale de Belg.*, 1932, t. XVIII, p. 244-294.

adjuvantium manus, — en ce sens, des *moyens* aptes à nous faciliter l'obtention de notre fin.

Ni les uns ni les autres, évidemment, ne sont à traiter en moyens *subordonnés*, que nous puissions traiter comme il nous est loisible de le faire pour les animaux, les végétaux et les choses. Ce sont des moyens *coordonnés* (12), comme le sont les membres de notre propre corps, qu'il nous est interdit de mutiler, car nous en avons l'usage, non la propriété.

Pour nos frères d'ici-bas, nous avons à *nous aider* de leurs services de tout ordre (matériel, intellectuel, moral), de leurs conseils notamment, de l'édification qu'ils nous donnent, — et de leurs sévices même : l'exemple des tourments supportés par les martyrs, des contradictions et des avanies acceptées par les saints, prouve qu'ils nous aident alors à poser les actes à la fois les plus glorieux à Dieu et les plus méritoires pour nous.

Nous avons à *les aider* pareillement en tout ordre, selon la place et la fonction spéciales qui nous sont attribuées dans le Corps mystique ; mais, en les aidant, *nous nous aidons nous-mêmes*, au sens où le Maître des Sentences, saint Thomas et saint Ignace emploient ce terme, *ut juvent*, — et nous ne nous aidons jamais plus que, lorsque renonçant au commerce païen et pharisaïque *do ut des* (13), nous les servons *nihil inde sperantes* (14), pour le seul motif de pratiquer la charité, et de servir dans nos frères Celui qui nous a dit, s'identifiant avec le plus humble d'entre eux : « Ce que vous faites pour le dernier de mes frères, c'est à moi que vous le faites; *mihi fecistis* ».

Mais alors on peut se demander pourquoi saint Ignace n'a pas signalé de façon explicite ces applications des principes énoncés dans sa *Méditation fondamentale*. Il ne l'a pas fait, ce semble, parce qu'il visait, selon son habitude, à la concision, parce que ces conséquences s'imposaient d'elles-mêmes à tout esprit capable de réfléchir, et parce

(12) *Ad convivendum*, dit judicieusement Pierre LOMBARD, plus haut, p. 213.

(13) *Etiam ethnici hoc faciunt; Mt.* v, 47.

(14) *Lc.* VI, 35.

que les derniers mots de son texte, « ainsi pour tout le reste », invitaient précisément à la réflexion.

III. — TOUT CE QUI NOUS CONSTITUE, MOYEN DE SALUT

Pour répondre de façon plus complète à la difficulté qui motive la rédaction de ces lignes, — l'utilisation des personnes, fins en soi, — observons que notre propre personne, elle aussi, peut et doit être considérée comme un moyen.

De fait, notre corps vigoureux ou débile, notre âme avec ses dispositions heureuses et ses déficiences, sont le fonds dont nous avons à tirer parti. Nos vertus nous rendent la tâche plus facile ; nos défauts définissent pour nous la lutte à soutenir et nous fournissent l'occasion de nombreuses victoires : nos passions même, s'il est vrai qu'elles sont fréquemment l'excès de certaines qualités et qu'un tempérament ardent est plus riche de promesses qu'une nature plus ou moins apathique, nos passions, elles aussi, peuvent nous aider. En bref, tout ce que nous sommes peut être considéré comme un dépôt commis à notre libre arbitre : un moyen de servir Dieu et d'opérer ainsi notre salut.

« Parfaitement réglée, écrit saint Augustin, la raison humaine use d'abord d'elle-même, *utitur primo seipsa,* pour comprendre Dieu, afin d'arriver à jouir de lui, *ut eo fruatur*... Quant aux autres animaux raisonnables, elle en use pour profiter de leur société, des animaux privés de raison, pour se les asservir. Sa vie même, elle l'ordonne à jouir de Dieu, *ut fruatur Deo*, car c'est là pour elle le bonheur. Ainsi use-t-elle d'elle-même, *ergo et se ipsa utitur.* Assurément, c'est son malheur qu'elle inaugure, si, par l'orgueil, elle s'ordonne, non pas à Dieu, mais à elle-même, — en d'autres termes, si, au lieu d'utiliser tout ce dont elle dispose comme un moyen d'aller à son Créateur, elle se constitue sa propre fin (16). »

Au contraire, le meilleur usage qu'elle puisse faire de soi est de se livrer à Dieu sans réserve, d'ordonner toute

(15) *Mt.* xxv, 40, 45.

(16) *De diversis quaest.*, quaest. XXX, *Utrum omnia in utilitatem hominis creata sint*, PL, t. XL, col. 19-20. — Pour mieux comprendre le « Fondement » des *Exercices*, tout le passage est à méditer, comme les autres textes du même docteur relevés dans nos *Exercices spir.*, t. I, note V, p. 77-78.

son activité à sa gloire, — sans même songer aux sanctions ou aux récompenses, conseille saint Ignace, encore qu'elle puisse à l'occasion, pour assurer sa fidélité, « s'aider de ces derniers motifs » (17).

« Ma fille, déclarait le Sauveur à l'une de ses confidentes, il n'y a que toi et moi ». — Je lui dis, portent ses notes spirituelles : « Seigneur, et les autres ? » Il me répondit : « Pour chaque âme, en ce monde, il n'y a que moi et elle ; toutes les autres âmes et toutes choses ne sont rien pour elles que par moi et pour moi » (18).

De fait, l'âme qui n'a pas encore pleinement compris sa véritable fin (servir Dieu, tout référer à Dieu, procurer au maximum de ses forces sa plus grande gloire, comme il le mérite et le souhaite, encore qu'il se garde de l'exiger sous peine de sanction grave), l'âme qui n'est pas encore totalement possédée par l'amour de Dieu, verra tout d'abord dans le prochain un semblable, un égal, à aimer comme elle-même et pour les mêmes causes parfois purement humaines ; le principe prédominant de sa charité demeure donc l'amour de soi. Dans le cas contraire, l'âme juge de tout par rapport à son Créateur, l'Abîme de toutes les perfections, l'Infini de toutes les séductions : elle aime donc son prochain d'abord à cause de Dieu qui l'a produit à son image, le couvre de son affection et veut son bonheur éternel ; elle l'aime également pour Dieu, afin qu'il soit glorifié en lui, par sa miséricorde, par ses largesses, par l'amour qu'il en obtiendra ; — réglant sur les siennes toutes ses affections, elle aime d'ailleurs comme lui tout ce qu'il y a d'aimable en ses frères et s'applique à les traiter comme il désire qu'ils le soient, partant comme le Sauveur en personne. *Mihi fecistis !*

(17) *Constitutions*, p. III, c. I, n. 26.

(18) A. Poulain, *Journal spirituel de Lucie Christine*, Paris, 1920, p. 15. — Elles sont *par moi*, ajouterons-nous : Créateur, je leur ai donné et soutiens constamment leur vie naturelle ; Rédempteur, Chef du Corps mystique, je les ai engendrées à la vie divine et suis l'auteur de tout ce qui les rend dignes de mes complaisances et des vôtres ; — elles sont *pour moi*, car ma gloire est la fin de la création entière, en même temps que le bonheur des créatures admises à la contempler. *Cum amat Deus, non aliud vult quam amari... sciens ipso amore beatos qui se amaverint* ; S. Bernard, *In Cant.*, serm. LXXXIII, n. 4, PL, t. CLXXXIII, col. 1183.

A n'en pas douter, saint Ignace était trop pénétré de l'esprit de l'Evangile, trop embrasé d'amour pour la Très Sainte Trinité, trop soucieux de « sa plus grande gloire », pour nourrir d'autres pensées et pour suggérer par ses *Exercices* un idéal différent soit d'aspirations quant au sort de nos frères, soit de conduite à leur égard.

IV. — Dieu lui-même, moyen de salut

Dans le traité dont nous venons de transcrire quelques lignes, le scrupule de saint Augustin est manifeste : il présente Dieu uniquement comme objet de « fruition » pour les élus, mais se garde de le désigner comme un moyen dont nous puissions « user », ainsi que nous le pouvons des choses créées, de nos semblables et de nous-mêmes. On en voit la raison : « Tout ce qui est à référer à un autre terme est inférieur au terme auquel on doit l'ordonner. Or, il n'est rien au-dessus de Dieu, non quant au lieu ; [il est partout, sans être en aucun lieu] ; mais quant à l'excellence de sa nature » (19).

Cependant, au prix de quelques explications, ne doit-on pas reconnaître que Dieu lui-même est pour nous un moyen de salut, moyen non pas *subordonné*, comme les choses et les êtres inférieurs, non pas même *coordonné*, comme nos semblables de la terre et des cieux, mais *transcendant* (20), — somme toute, comme *le moyen par excellence ?*

En effet, qui nous aime autant que lui ? Qui nous sollicite au bien comme lui et nous fournit comme lui, à chaque instant, la force nécessaire pour l'accomplir ? « C'est lui qui opère en nous le vouloir et l'agir (21). Toute notre suffisance vient de lui » (22).

(19) *De diversis quaestionibus*, quaest. XXX, PL, t. XL, col. 20.

(20) Moyen transcendant, à la fois, par la perfection infinie de sa nature, qui sépare Dieu de tout le créé, et par la façon spéciale dont nous profitons de son aide. — En général, peut-on dire, quand *nous usons* des créatures, nous les *usons*, en ce sens qu'elles s'altèrent alors plus ou moins, comme tout instrument dans la main qui le dirige ; mais nous n'usons jamais que des secours, des dons, des grâces de Dieu : il reste immuable, même lorsqu'il tire du néant et régit des milliards de mondes.

(21) *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere ; Phil.* II, 13.

(22) *Sufficientia nostra ex Deo est ; II Cor.* III, 5.

Preuves concises et décisives : le Sauveur a dit : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (23). La lumière qui nous découvre le vrai chemin, la vigueur qui nous permet de nous y engager, voire d'y courir, sont-elles ou non des moyens de salut ? — Jésus a dit encore : « Sans moi vous ne pouvez rien faire » (24). Sous les espèces eucharistiques enfin, il se met à notre usage, à discrétion.

Dieu même à notre usage, à discrétion, en attendant qu'il soit, en des siècles sans fin, l'objet de notre félicité, le voyant comme il se voit, l'aimant comme il s'aime, jouissant par conséquent de lui, *fruitio*, comme il jouit de lui-même. Voilà bien le dernier terme auquel pût se porter la Bonté infinie !

Ne nous arrêtons pas aux mots. Voyons ce qu'ils expriment. Dans le cas présent, utilisons dans la seule mesure et dans toute la mesure souhaitable, — *tantum quantum*, ainsi que l'écrit saint Ignace, — choses, événements, personnes, secours divins, spécialement le Pain de vie, tout ce qui peut « nous aider dans la poursuite de la fin en vue de laquelle nous sommes créés » (25) : la participation à la féerie éternelle, « en héritièrs de Dieu, cohéritiers du Christ » (26), glorifiant le Père avec lui (27).

Henry PINARD DE LA BOULLAYE, S. J.

(23) *Ego sum via et veritas, et vita ; nemo venit ad Patrem nisi per me* ; *Jn.* XIV, 6 ; *Ego sum vitis... Jn.* XV, 1-6.

(24) *Sine me nihil potestis facere* ; *Jn.* XV, 5.

(25) P. JENNESSEAUX, *Exercices spirit, de S. Ignace 23*, p. 15-17.

(26) *Si filii et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi* ; *Rm.* VIII, 17.

(27) J. DE GUIBERT, *Pour la gloire de Dieu, Rev. d'asc. et de myst.*, 1932, t. XIII, p. 11-16.

S. FRANÇOIS DE SALES ET LES MYSTIQUES

I. — Après le séjour a Paris, en 1602

Lors de son séjour à Paris, en 1602, au sujet des affaires du pay de Gex, saint François de Sales fut en relations suivies avec le cercle des « spirituels » qui se groupaient autour de dom Beaucousin et de Madame Acarie, la future bienheureuse Marie de l'Incarnation. On y lisait beaucoup les auteurs mystiques des Pays-Bas, d'Italie et d'Espagne ; on s'y préoccupait aussi, en travaillant activement au renouveau religieux en France, d'y introduire les Carmélites, filles de sainte Thérèse. A cette dernière œuvre, aux discussions nombreuses qu'elle suscite, François de Sales prend une part active. Sa piété et son éloquence lui valent la considération et la confiance non seulement de la part du grand public mais de ces « dévots personnages » qui, « ayant cogneu le bienheureux François, le prièrent de vouloir accepter une place en leur assemblée et le choisirent pour leur directeur et père spirituel : ils lui descouvroyent les plus cachés replis de leur conscience et tiroyent une merveilleuse suavité et lumière de ses avis et de sa direction ; de mesme que luy recevoit une très grande consolation de remarquer la conduite du Saint-Esprit en la sainte vie de ces âmes. La damoiselle Acarie avait une très grande confiance en luy ; elle luy ouvroit son cœur non seulement au sacrement de Pénitence mais encore en des entretiens particuliers et luy faisoit un profit non pareil auprès d'elle » (1). Revenant plus tard sur les « pieuses affections que cette sainte âme avait excitées autrefois en luy » il se professe son « amateur et admirateur » (2). Il exprimait parfois le regret de n'avoir pas mieux profité de ses colloques : « O quelle faute je commis, quand je ne profitay pas de sa très sainte conversation ! car elle m'eut librement descouvert toute son ame mais le très grand respect que je luy portois, faisoit que je n'osois pas m'empresser de la moindre chose » (3).

(1) Ch. Auguste de Sales, *Histoire du B. François de Sales*, éd. Vivès, 1879, I, p. 322-323.

(2) *Œuvres*, XX, 47.

(3) Ch. A. de Sales, *l. l.* p. 324.

Bérulle, Duval, Gallemand, Beaucousin eurent également avec lui des entretiens d'une intime spiritualité (4).

Jusqu'à cette date, on ne trouve pas trace dans la vie de saint François de Sales, d'orientation mystique. Ce n'était donc pas cet aspect de la spiritualité qui provoquait d'abord le rapprochement de ces âmes ferventes, mais leur influence s'exerça-t-elle sur lui dans ce sens? Certains l'ont affirmé. Mgr Cagnac écrit par exemple : « Il trouve un plaisir incomparable à l'entendre [Madame Acarie] parler de Dieu. Son cœur s'enflamme de l'amour divin. De ce jour il sait ce qu'étaient les voies intérieures. Le *Traité de l'Amour de Dieu* germait. C'est à Paris qu'il s'initie à la spiritualité de sainte Thérèse dont les écrits sont comme la Bible des mystiques » (5).

Certes depuis longtemps l'amour de Dieu possédait le cœur de François, et s'il avait été inexpert dans la connaissance des voies intérieures, on s'expliquerait mal qu'il fût devenu non seulement le conseiller mais le directeur spirituel de cette élite parisienne. Quant au *Traité de l'Amour de Dieu*, l'idée s'en retrouve bien plus haut dans la vie du prélat, une quinzaine d'années avant, lors de son premier séjour à Paris. Lors du deuxième, nous ne trouvons aucun indice qui permette de l'associer à l'idée du traité. Quant à la spiritualité thérésienne, les occupations absorbantes et les nombreuses prédications — plus de cent — les visites ne permettaient guère à S. François de Sales d'en prendre connaissance sérieusement. Sans doute il eut de fréquents entretiens avec Madame Acarie et les auteurs spirituels mais ils ne l'initiaient pas aux diverses conceptions mystiques, à la « vie suréminente » des néerlandais ou à la contemplation des auteurs espagnols. Bien plutôt s'agissait-il de la pratique des vertus solides, telles que S. François de Sales l'avait apprise à l'école de la spiritualité ignatienne, fort appréciée aussi de ses interlocuteurs (5 bis).

En effet pendant les mois et les premières années qui suivent son retour de Paris, on ne trouve pas chez lui un seul mot concernant la mystique. Dans son œuvre de réforme et dans ses premières lettres de direction en 1602, il est uniquement question de régularité, d'ob-

(4) *Œuvres*, XII, 118, 188-189 ; XIII, 153-154.

(5) CAGNAC, *Lettres spirituelles*, I, p. 7. M. STROWSKI ne va pas aussi loin. Il parle d'une « transformation de son génie » qui se serait opérée en ce moment « non pas d'une façon brusque, à la manière d'un révélation, mais lentement et naturellement... Il connaît la puissance de la piété. Loin de vouloir conduire d'étape en étape les gens du monde au mysticisme des cloîtres, c'est dans les cloîtres qu'il veut faire pénétrer cette « humble, basse, mais solide piété » (*S. François de Sales*, p. 134-136).

(5 bis) Cf. J. HUIJBEN, OSB, *Aux sources de la spiritualité française au XVIIe s.*, Vie Spirituelle, 1930, 25, Supplément, p. [113-139].

servance, de pauvreté, de règlementation de la vie intérieure (6). Même constatation pour l'année suivante, 1603. Sur trente-huit lettres qui s'y rapportent, cinq seulement ont pour objet la direction spirituelle, quoique d'une étendue assez notable puisqu'elles occupent vingt-sept pages contre soixante-six consacrées à des sujets plus profanes. Il n'est nulle part question dans ces lettres de « vie suréminente », bien que l'occasion d'en parler fût assez favorable puisque trois s'adressent à une novice (7), une à une abbesse (8), et une autre à l'évêque nommé de Dol (9). En revanche presque chacune d'elles insiste sur l'importance d'avoir un directeur (10). François y parle de changement intérieur, de purification, à l'exemple de la mer qui a cette propriété « de faire jetter et vomir toutes les mauvaises humeurs à ceux qui s'y embarquent » (11). Il recommande instamment la fidélité aux petites choses, l'exercice des petites vertus : « la patience, le support du prochain, le service, l'humilité, la douceur, le courage, l'affabilité, la tolérance de nostre imperfection » (12), la simplicité (13). « Allons terre à terre puisque la haute mer nous fait tourner la teste et nous donne les convulsions » (14). Il se préoccupe de la « vraie dévotion » (15) et cherche à en déterminer les éléments principaux qui sont : « Servir Dieu, l'honorer, servir le prochain, faire la mortification des sens intérieurs et extérieurs (16) », préparer « une chair mortifiée, sans rebellion, une attention à la prière sans distraction, une douceur de conversation sans amertume, une humilité sans aucun eslancement de vanité (17) ». Tel est l'idéal mais il ne faut pas desirer d'y arriver en un jour, c'est-à-dire en un jour de cette mortalité, car ce desir nous tourmenteroit et pour néant » (18).

Comme par anticipation à ce qu'il exprimera dans l'*Introduction à la vie dévote*, il blâme l'empressement de quelques-uns à la « vie

(6) *Œuvres*, XII, 136-152 : lettre du 22 novembre 1602 aux religieuses du monastère des Filles-Dieu. Cf. *Œuvres*, XXIV, 441-452, document de 1603.

(7) *Œuvres*, XII, 163-170, 180-184 ; 202-206.

(8) *Ibid.*, 171-174.

(9) *Ibid.*, 187-193.

(10) *Œuvres*, XII, 169-170, 173, 188-189, 206. Cf. p. 117.

(11) *Œuvres*, XII, 188.

(12) *Œuvres*, XII, 205.

(13) *Œuvres*, XII, 191.

(14) *Œuvres*, XII, 205.

(15) *Œuvres*, XII, 189.

(16) *Œuvres*, XII, 203.

(17) *Œuvres*, XII, 204.

(18) *Œuvres*, XII, 204.

suréminente » et de perfection hâtive (19) au détriment des principes fondamentaux de la vie spirituelle. Il condamne nettement la perfection imaginaire qui est impraticable et l'idée d'une perfection absolue (20). « Il faut pour bien cheminer nous appliquer à bien faire le chemin que nous avons plus près de nous et la première journée et non pas s'amuser à désirer de faire la dernière pendant qu'il faut faire et devider la première. Je vous diray ce mot, mais retenez-le bien : nous nous amusons quelquefois tant à estre bons anges que nous en layssons d'estre bons hommes et bonnes femmes. Notre imperfection nous doit accompaigner jusques au cercueil. Nous ne pouvons aller sans toucher terre ; il ne faut pas s'y coucher ni s'y vautrer, mais aussi ne faut-il pas penser voler, car nous sommes des petits poussins qui n'avons pas encore des ailes. Nous mourons petit à petit ; il faut aussi faire mourir nos imperfections avec nous de jour en jour » (21). L'exercice constant, au jour le jour, des petites vertus, tel est son programme à ces débuts. Pourtant il ne rejette pas l'oraison « Je ne dis pas qu'il ne faille monter par l'orayson, mays pas à pas » (22).

Plus tard, dans l'*Introduction* il va son propre chemin et recommande les trois exercices fondamentaux : l'examen de conscience, la méditation et la pratique des vertus. Quant aux « suréminences » il faut les laisser aux âme surélevées (23).

Il ne semble pas que, pour sainte Thérèse, il ait déjà beaucoup appris. Ce n'est qu'en 1604 qu'il en mentionne la lecture. Nous y reviendrons plus bas (24).

Il faut donc conclure que si, lors de son séjour à Paris en 1602, il apporte une doctrine spirituelle très ferme et solide qui en fait un directeur apprécié (25), elle ne dépasse pas l'ascèse. Il ne semble pas non plus en avoir rapporté une connaissance approfondie des différents systèmes de mystique. Tout au plus peut-on admettre qu'il en

(19) *Œuvres*, XII, 164-166.
(20) *Œuvres*, XII, 202.
(21) *Œuvres*, XII, 204-205.
(22) *Œuvres*, XII, 205.
(23) *Œuvres*, III, 131-133.
(24) *Œuvres*, XII, 283.
(25) Il réussit où d'autres ont échoué comme en témoigne sa première lettre de direction aux religieuses du monastère des Filles-Dieu (*Œuvres*, XII, 136-152). Il y apparaît un directeur accompli, d'une psychologie pénétrante, excellant à exposer la doctrine ascétique, avec un rare don de persuasion. « Autres prédicateurs meilleurs et plus expérimentés à la conduite des âmes... ont parlé sans effect » (*ibid.*, 138-139). Un contemporain témoigne en 1606 de « la bonne observance régulière » qui règne dans ce monastère » (*ibid.*, p. 137, fin de la note).

a entendu parler, en a retenu quelques expressions, et a constaté la sympathie avec laquelle ils étaient considérés dans les milieux qu'il fréquentait.

II. — La première connaissance des auteurs mystiques

Le P. G. Desjardins, prenant le mot mysticisme au sens large, affirme que pour S. François de Sales « sa manière ordinaire, même dans les traités purement ascétiques est toujours empreinte d'un délicieux mysticisme. Car le mysticisme est-il autre chose que l'élan de l'âme, s'envolant du monde visible au monde invisible et jusque dans le sein de la divinité? Or qui, plus que saint François de Sales, a connu ces élans? » (26). Il est parfaitement vrai que le saint a connu et cherché cet élan dès sa jeunesse et que c'est ce qu'il voit dans l'amour de Dieu. Aussi M. Leclercq a-t-il pu écrire « qu'on peut dire de lui à volonté qu'il est le plus grand des mystiques et qu'il n'est pas mystique, vu le peu d'intérêt qu'il témoigne à l'échelle des états et à la distinction subtile des degrés d'oraison » (27).

Si en effet il ne s'intéresse pas aux subtilités spéculatives du mysticisme mais aux élans de l'âme vers Dieu, sa vie d'autre part ne nous offre pas les phénomènes extraordinaires, extases, visions et autres grâces exceptionnelles que l'on retrouve chez sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne ou saint Jean de la Croix. Cependant quand il parle des états mystiques, il en parle avec une connaissance approfondie du sujet et une onction pénétrante. La question se pose donc de la date où il a acquis ces connaissances théoriques et est entré en rapport avec les écrivains mystiques proprement dits. Bien que toute sa vie sa spiritualité se soit développée au contact des âmes saintes qui l'entouraient et sous l'influence de ses lectures, il est certain, après ce que nous venons d'exposer, que sa connaissance des auteurs mystiques est postérieure à son deuxième séjour à Paris, c'est-à-dire à l'année 1602. Auparavant on trouve dans ses œuvres, à côté d'innombrables citations de la Sainte Ecriture, des textes liturgiques et patristiques, des citations ou mentions d'auteurs profanes de l'antiquité classique, mais aucune allusion à des auteurs mystiques au sens strict (28). Les anciens auteurs mystiques n'interviennent pas comme tels mais en qualité de Pères de l'Eglise ou pour leur doctrine spirituelle en général. Ainsi du *Stimulus amoris* de saint Bonaventure ou du *De diligendo Deo* de saint Ber-

(26) *Saint François de Sales docteur de l'Eglise*, Paris, 1877, 60.
(27) *Saint François de Sales*, 81-82.
(28) *Œuvres*, VII, *passim*, et II, p. 227.

nard (29). Le nom de Denys l'Aréopagite se rencontre pour la première fois dans un sermon du 15 août 1601 (30).

La correspondance de 1603 nous offre le premier signe d'intérêt porté par le saint aux auteurs mystiques. Le 16 janvier 1603, il écrit qu'il a goûté « incroyablement » la traduction de l'*Institution spirituelle* de Blosius que lui avait envoyée son ami M. de Soulfour (31).

L'année suivante, 1604, est la plus riche en documents. Sur les quarante lettres (en plus vingt minutes), dix-sept sont consacrées à la direction : sept adressées à la baronne de Chantal, quatre à Madame Bourgeois, abbesse du Puits-d'Orbe, trois à la présidente Brûlart et trois autres à diverses personnes. Elles témoignent d'un grand progrès dans la connaissance de la littérature spirituelle, nettement ascétique. La place d'honneur y est occupée par Louis de Grenade (32) que saint François de Sales appelle le « prince des écrivains spirituels » (33). Chaque fois que le saint recommande des auteurs spirituels, c'est lui qui vient en premier lieu et il le signale à toutes ses dirigées, en particulier pour *La Guide des pécheurs*, traité sur les vertus chrétiennes et le *Mémorial de la vie chrétienne*, sorte de bréviaire de l'ascétisme.

Après Grenade viennent trois autres écrivains : Matthieu Bellintani, capucin (1534-1611) (34), Vincent Bruno, jésuite (1532-

(29) *Œuvres*, VII, 175 et 195.

(30) *Œuvres*, VII, 395.

(31) *Œuvres*, XII, 169, cf. III, 107 : « Lisés là et savourés, car elle le vaud », recommande-t-il à sa dirigée, la propre fille de l'auteur de cet envoi. C'est que l'ouvrage parle avant tout de détachement, de mortification, de recueillement, d'oraisons jaculatoires, de réforme des mœurs, d'acceptation des épreuves envoyées par Dieu. Pas d'austérités extraordinaires mais partout la mesure et la discrétion. Il y est question des amitiés, de la douceur, de la bienveillance, de l'humilité. On y recommande la méditation, la communion, la lecture spirituelle, la lutte contre les tentations, la pénitence, les exercices quotidiens, un effort continu de tous les jonrs en vue de l'avancement surnaturel et de l'accomplissement de la volonté de Dieu. Il y est cependant aussi question de l'union à Dieu et de la théologie mystique, de la manière dont s'accomplit cette union, de la cime de l'esprit et de la profondeur de l'âme. Il est évident que son jugemeut si favorable sur le livre de Blosius est motivé par la solide doctrine ascétique qu'il contient.

(32) *Œuvres*, XII, 189-190, 268, 323, 333, 334, 351, 387, 393 ; XXVI, 167, 169 ; cf. III, 28, 71, 107 ; XIV, 28 ; V, 342 ; XVIII, 212.

(33) Cf. Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche*, VI, 698.

(34) Cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, s. v. — *La pratique de l'oraison mentale* est citée, *Œuvres* : XII, 190. 268, 333, 344, 350; XXVI, 117, 119, 201; cf. XIV, 29 ; III, 71.

1584) (35) et l'ex-jésuite, devenu chartreux, Capiglia (Capilla) (1530-1539) (36). Tous les trois expérimentés dans les voies spirituelles, donnent de précieux enseignements sur la méditation et la manière de la bien faire. Comme Louis de Grenade ils sont conseillés pour toutes les âmes et pour l'ensemble de la vie chrétienne. D'autres auteurs sont spécialement recommandés à diverses personnes selon leurs nécessités particulières : les jésuites François Arias (1533-1601) (37), Jérôme Piatti (Platus) (38), Luc Pinelli (Pinel) (1542-1607) (39), Pierre Ribadeneira (1540-1611) (40), François Coster (Costerus) (1531-1619) (41), le prêtre italien Buonsignore Cacciaguerra (1494 1556) (42), le franciscain Diego de Estella (1524-1578) (43) et le Bienheureux Jean d'Avila (1500-1569) (44). Il nomme encore le jésuate Paul Morigia (1525-1604) (45), le jésuite Louis du Pont (1554-1624) (46), Denys le Chartreux ou Denys Ryckel (1402-1471) (47), Ludolphe le Chartreux (1293-1377) (48), la *Pratique*

(35) Cf. *ibid.* s. v. Bruno. Il a écrit des *Méditatioas* sur les mystères de la Passion et Résurrection de Jésus-Christ, traduction française, Douay, 1596, *Œuvres*, VII 259, 333, 350 ; cf. III, 28, 71.

(36) *Ibidem* s. v. *Méditations sur les Evangiles*, Paris, 1601 ; *Manuel des Exercices spirituels*, 1575. *Œuvres*, XII, 269, 333, 344, 359 ; cf. III, 71, 81.

(37) Cf. *Dictionnaire de spiritualité* s. v. Il est auteur de différents traités sur l'usage des sacrements, l'oraison mentale, etc., et d'une *Imitation de la Sainte Vierge*. *Œuvres*, XII, 190, 344; cf. III, 28, 81, 107 ; XIII, 141 ; XIV, 211, 252.

(38) *Du bien de l'état religieux*, Paris, 1601 ; voir Sommervogel, VI, 694. *Œuvres*, XII, 337, 344 ; cf. VI, 347 ; XX, 273.

(39) *De la perfection religieuse et de l'obligation de l'acquérir*, Douay, 1602. Voir Sommervogel, VI, 811. *Œuvres*, XII, 337, 344 ; cf. III, 107.

(40) *Traité de la tribulation*, 1599. Sommervogel, VI, 1733. *Œuvres*, XII, 355, 387.

(41) Il a beaucoup écrit pour les Congrégations de la Sainte Vierge ; *Méditations sur la Passion de Notre-Seigneur*. *Œuvres*, XII, 190.

(42) Cf. *Dictionnaire de spiritualité* s. v. Cacciaguerra, *Traité de la Tribulation* et *Catéchisme spirituel*. Cf. *Œuvres*, XII, 344, 393. François de Sales a connu le *Traité de la Tribulation*, en Italie, pendant sa maladie, au cours de ses études.

(43) *La vanité du monde*, 1574. *Œuvres*, XII, 190 ; XXVI, 169 ; cf. III, 107.

(44) *Epistres spirituelles*. Paris, 1586. *Œuvres*, XII, 190-191 ; cf. III, 22, 25, 107.

(45) *De l'institution et commencement des religions*. *Œuvres*, XII, 344.

(46) Cf. *Œuvres*, III, 71, 107 ; V, 342.

(47) Cf. *Œuvres*, III, 107.

(48) *Œuvres*, XII, 387.

spirituelle non identifiée (49), de même que *Le Désirant* ou *Thrésor de devotion* (50), Gerson, c'est-à dire probablement l'*Imitation de Jésus-Christ* (51), le *Combat spirituel* (52), les *Méditations* du Pseudo Bonaventure (53), les *Epistres* de S. Hierosme (54), les *Confessions*, de saint Augustin (55), saint Bernard (56) et enfin la *Vie du Cardinal Borromée* par Charles a Basilica Petri (57), Socolorius sur l'Episcopat (58). Il cite naturellement nombre d'autres ouvrages de pastorale ou de théologie, en particulier dans sa lettre à M. Antoine de Revol, évêque nommé de Dol, qui n'ont pas à être mentionnés ici.

Lui-même, en cette année 1604, compose nombre d'opuscules spirituels qui traitent surtout de la méditation mais aussi de la communion, des devoirs imposés par la profession religieuse et du souci de la perfection (59).

C'est donc l'ascèse qui reste au premier rang de ses préoccupations. Même quand il cite Jean d'Avila, il passe sous silence l'*Audi filia* ; il ne mentionne que la *Vanité du monde* de Diego de Estella et non ses *Méditations sur l'amour de Dieu*, si importantes pour la connaissance de la mystique espagnole du XVIe siècle. Il parle de S. Pierre d'Alcantara (60) mais celui-ci n'offre rien de nouveau par rapport à Louis de Grenade. Tout cela montre du moins l'ampleur de ses lectures spirituelles.

C'est le moment où il commence, sans les utiliser encore beaucoup, à entrer en contact avec les auteurs mystiques. Dans une lettre écrite à la baronne de Chantal, le 14 octobre 1604, il approuve qu'elle lise, en plus des auteurs déjà cités, les méditations de S. Bonaventure et celles de Capiglia, les *Exercices spirituels sur la Vie et Passion de Jésus-Christ*, de Tauler (61).

(49) *Œuvres*, XII, 393. Voir la note 2 de l'éditeur, qui signale sous ce titre deux ouvrages différents, traduits l'un et l'autre de l'italien.
(50) *OEuvres*, XII, 337, 344.
(51) *OEuvres*, XII, 337 ; XXVI, 169 ; cf. III, 107.
(52) *OEuvres*, XII, 351 ; cf. XIII, 31, 162 ; XIV, 157, 304, 331, 336, 358; (en 1608) ; VI, 117 ; XV, 165 (en 1612) ; XVII, 236 (en 1616).
(53) *OEuvres*, XII, 344, 359 ; cf. III, 71, 106 ; V, 342.
(54) *OEuvres*, XII, 191, 361 ; cf. III, 1107.
(55) *OEuvres*, XII, 190 ; III, 107.
(56) Cf. *OEuvres*, III, 136*.
(57) *OEuvres*, XII, 191.
(58) *OEuvres*, XII, 192.
(59) *OEuvres*, XXVI, 165-223, cf. aussi 10-39.
(60) *OEuvres*, XXVI, 201) ; cf. XIII, 209.
(61) *OEuvres*, XII, 359.

Bien que dom Mackey conjecture que l'admiration de saint François de Sales pour sainte Thérèse remonte à ses années d'étude et lui a été inspirée par le P. Possevino (62), il ne prit une connaissance sérieuse de ses écrits, semble-t-il, que beaucoup plus tard. Le nom de la sainte se trouve pour la première fois dans sa correspondance au cours de deux lettres du 3 mai 1604. Il donne en exemple sainte Thérèse à la baronne de Chantal, rapportant un mot d'elle emprunté à la *Vie* par le P. Ribera, SJ. (63). Le même jour, il écrit à l'abbesse du Puits-d'Orbe : « Je suis infiniment consolé du playsir que vous prenez à lire les Œuvres et la Vie de la mère Thérèse » (64). C'est la réformatrice surtout qui retient son attention « Vous verrés, ajoute-t-il, le grand courage qu'elle eut a reformer son Ordre et cela vous animera sans doute a reformer vostre monastère ».

Un mois après, le 25 juin, il revient plus longuement sur la lecture qu'il a faite lui-même de ce livre, mais il signale expressément qu'il l'avait pris en main un soir « pour delasser son âme de la journée » (64 bis).

Vers la fin de cette même année 1604, il recommande à la baronne de Chantal, la lecture du chapitre 41 du *Chemin de Perfection* « pour mieux entendre le mot qu'il luy a dit si souvent, qu'il ne faut point trop pointiller en l'exercice des vertus » (65).

En 1605 il recommande ce même livre à l'abbesse du Puits-d'Orbe, à propos de l'humilité. Il ne se passe dès lors aucune année qu'il ne mentionne la mère Thérèse et ses livres ou se réjouisse du séjour en France de ses filles. Il mentionne ainsi la Vie par Ribera, les constitutions, les relations (66).

Cette absence d'intérêt pour la mystique proprement dite, à cette époque et auparavant ressort pleinement de la « *Déclaration mystique sur le Cantique des Cantiques* » attribuée par les éditeurs modernes aux années 1602-1604 et qui selon les anciens est « un des premiers exercices de sa plume » (67). Tout y reste sur le plan de l'ascèse, malgré des expressions comme actions « supermystiques » signifiant la méditation et la contemplation, qui « prouffitent à la volonté, l'une l'enflammant, l'autre la réjouissant » (68). Nous médi-

(62) Préface d'*OEuvres*, III, p. xxxv.

(63) *OEuvres*, XII, 266 ; la *Vida* de Ribera de 1590 est traduite en français et publiée à Paris en 1602 ; cf. Sommervogel, VI, 1761-62.

(64) *OEuvres*, XII, 272 ; cf. 344 et 387.

(64 bis) *OEuvres*, XIII, 283-84.

(65) *OEuvres*, XIII, 392.

(66) *OEuvres*, XIII, 31, 63, 118, 123, 160-161, 191. 265, 286 ; III, 22-23, 108 ; XIV, 41, 114, 137, 183, 192.

(67) *OEuvres*, XXVI, 10 ; l'opuscule, *ibid.*, 11-3.

(68) *OEuvres*, XXVI, 11.

tons (les choses) pour les aymer, nous les contemplons pour nous y plaire ». Elle se fonde sur la charité « contemplant ce que nous aymons pour nous y plaire » (69). Sans doute il fait allusion à l'extase et au ravissement qui sont au-dessus de la contemplation mais il n'en a pas une idée bien nette : « L'oraison arrivée au sommeil de l'extase qui est comme son giste, peut estre appellee elle-mesme sommeil ; mays quand elle est interrompue de distractions phantastiques, c'est un sommeil plein de songes » (70). La contemplation fait servir Dieu « allegrement » (71). « L'orayson mentale est le sujet mistique des Cantiques ». Mais cela signifie que c'est le sens spirituel, distinct du sens littéral. Le Saint-Esprit « nous veut montrer par combien de degrés une ame estant en l'orayson mentale peut monter a la plus haute considération de Dieu et avec quelz remedes elle se peut ayder contre beaucoup d'empeschemens » (72). C'est là toute sa mystique. Le ravissement et l'extase sont nommés mais n'entrent pas dans le plan du développement. « O Dieu, mon Dieu, vous seul estes mon Bien aymé, vous seul estes tout mon bien, c'est vous seul que je cherche. En laquelle dernière protestation et resignation parfaite de l'ame en Dieu consiste la fin de l'orayson mentale et le plus haut degré de la spiritualité qui est cette grande union de l'ame avec Dieu par devotion » (73). Nous sommes loin de la maîtrise avec laquelle S. François de Sales parlera de ces mêmes sujets dans le *Traité de l'amour de Dieu*.

C'est donc entre 1604 et 1616 que s'est accomplie cette évolution qui a mené saint François de Sales des études de théologie qu'il avait reprises en 1602, sur le conseil de Henri IV (74) à l'étude approfondie de la spiritalité ordinaire d'abord, puis à celle des auteurs mystiques. Elle eut lieu sous la pression de son rôle de directeur spirituel de plus en plus envahissant puis et surtout à l'occasion de sa rencontre à Dijon en 1604 de la baronne de Chantal et des relations qui s'ensuivirent. A ce moment la doctrine ascétique du

(69) *OEuvres*, XXVI, 11-12.
(70) *OEuvres*. XXVI, 13 et 21.
(71) *OEuvres*, XXVI, 13.
(72) *OEuvres*, XXVI, 14.
(73) *OEuvres*, XXVI, 39.
(74) Il écrit le 16 janvier 1604 : « Etudiant tous jours en théologie, comme il a pleu au Roy de me faire ressouvenir, comme n'ayant nul autre desir que celuy la, ni aucune autre occupation qui me soit aggreable, j'espere que Sa Majesté n'aura jamais sujet de penser autrement de moy ni de mes deportemens. (*OEuvres*, XII, 253). On trouvera au tome XXVI des *OEuvres* les opuscules ascétiques qu'il composa cette même année, cf. la table générale, p. 463-464.

saint est déjà formée et n'évoluera plus. Lettres et opuscules de cette époque sont remplis de conseils que S. François de Sales reprendra dans l'*Introduction à la vie dévote*, les *Constitutions* de la Visitation et le *Directoire spirituel* (75). Après cette date on constate dans la vie du saint un double travail, l'un qui s'opère dans son propre intérieur et l'élève peu à peu aux plus hauts états mystiques, l'autre qui oriente ses études vers la lecture des auteurs qui en parlent, de sorte que le Traité, profitant largement de ces derniers laissera aussi clairement transparaître que l'auteur parle par expérience de ces mêmes états. Les indices ne manquent pas qui permettent de suivre ce double travail au cours de ces douze années.

Ce n'est pas ici le lieu de reprendre le détail de ses rapports avec sainte Chantal, qui était déjà au « seuil de la mystique » et élevée à l'oraison de simplicité lorsque saint François de Sales prit son âme en charge. Il lui rendit d'abord le service de la libérer d'une tutelle encombrante et de lui apprendre à s'ouvrir largement et sans appréhension à l'action directe de la grâce. François est ainsi amené à étudier de plus près les auteurs mystiques mais d'abord assez lentement. On l'a vu un peu plus haut pour sainte Thérèse en 1604 et 1605. En 1606 il mentionne la *Méthode de servir Dieu* d'Alphonse de Madrid (76). Vers le 2 novembre 1607, il écrit à la présidente Brûlart : « Vous pouvez utilement lire les livres de la mère Thérèse et de sainte Catherine de Sienne, la *Méthode de servir Dieu*, l'*Abrégé*

(75) *OEuvres*,	XXVI, page	12.	et	III,	pp.	13-16
»	»	33	»	»	»	279-299
»	»	166	»	»	»	13-16
»	»	167	»	XXV	»	154
»	»	168	»	»	»	160
»	»	173-174	»	III	»	82-83
»	»	191	»	XXV	»	191
»	»	192	»	»	»	141-142
»	»	201	»	III	»	83-86
»	»	202	»	»	»	79-80
»	»	204	»	XXV	»	137
»	»	205	»	III	»	88-89
»	»	206	»	XXV	»	141
»	»	208	»	»	»	152, 154
»	»	217	»	»	»	159-160
»	»	220-221	»	»	»	160-161
De même l'année suivante :						
»	»	224	»	III	»	313
»	»	2227	»	»	»	311-312
»	»	227	»	»	»	313
»	»	230	»	»	»	316

(76) *OEuvres*, XIII, 161-162.

de la perfection chrétienne, la *Perle évangélique* » (77). « Par l'intermédiaire de ces traités, saint François de Sales entre en contact, dit le P. Daniëls, SJ. (78), avec les trois nations qui occupaient alors le premier rang dans la république des lettres religieuses, la *Méthode* venant d'Espagne, l'*Abrégé* d'Italie et la *Perle* des Pays-Bas ». Il ajoute : « Et de tous trois il se détourne, car aucun de ces livres ne s'accordait avec la « bonne et aymable clarté » (79) qu'il s'efforçait lui-même de faire briller aux endroits les plus difficiles du *Traité de l'amour de Dieu* ». François ajoutait en effet dans la lettre citée : « La *Méthode*, la *Perfection*, la *Perle* sont des livres fort obscurs et qui cheminent par la cime des montagnes ; il ne s'y faut guère amuser. Lises et relises le *Combat spirituel*, ce doit estre votre cher livre, il est clair et tout pratticable » (80). C'est l'enseignement qu'il lui donnait déjà en 1604 : « Lisés fort le *Combat spirituel*, je vous le recommande » (81), et qu'il répète à la baronne de Chantal (82) : « Vous en treuveres, je ne sçai quoy dans le petit livre du *Combat spirituel* que je vous ay si souvent si souvent recommandé ». En 1608 il continue, comme en 1604, à conseiller Grenade, mais à l'occasion il mentionne aussi Bellintani, Platus, Denys l'Aréopagite et Grégoire de Nice (84). Pour l'application de la doctrine à la conduite des âmes, il se montre longtemps hésitant (85).

En ce qui le concerne personnellement, malgré les lumières que lui apporte sa direction de sainte Jeanne de Chantal et l'accord parfait qui règne entre eux sur la doctrine fondamentale qui tend au parfait dénûment de soi-même et au triomphe absolu dans l'âme de l'amour de Dieu, il ne semble pas que saint François de Sales soit sorti jusqu'en 1610 de la voie ordinaire de la dévotion. Lorsqu'il commence le *Traité de l'amour de Dieu*, trois ans après la rencontre de la baronne de Chantal, il ne semble pas avoir encore expérimenté les degrés les plus bas de la conscience mystique. Il avoue dans la préface (86) qu'il a eu beaucoup de choses à apprendre et à désapprendre, qu'il y a longtemps déjà qu'il avait projeté d'écrire sur l'amour de Dieu mais que ce projet n'était point comparable à ce que « cette occasion m'a fait produire », c'est-à-dire la fondation de

(77) *OEuvres*, XVI, 334
(78) *Les rapports entre saint François de Sales et les Pays-Bas*, p. 52.
(79) *OEuvres*, IV, 13.
(80) *OEuvres*, XIII, 335.
(81) *OEuxres*, XII, 351.
(82) *OEuvres*, XIII, 331, lettre du 2 novembre 1607.
(83) *OEuvres*, XII, 333, et XIV, 29.
(84) *OEuvres*, XIII, 29, 229 ; XX, 283, 319-320.
(85) Cf. H. BREMOND, *Sainte Chantal*, pp. 74-84.
(86) *OEuvres*, IV, 20 ; cf. 13-14.

la Visitation. Il reste fidèle à l'oraison préparée et la recommande même quand il se montre compréhensif pour « l'oraison qui se passe sans paroles ». « Il faut faire de nostre costé une praeparation proportionnée a nostre portee et quand Dieu nous portera plus haut a luy seul en soit la gloire » (87).

Cette correspondance le montre cependant de plus en plus attiré par l'union intime avec Dieu. Il écrit le 14 juillet 1609 à sainte Chantal : « Tout plein de petites traverses et secrettes contradictions qui sont survenues à ma tranquillité me donnent une si douce et si suave tranquillité que rien plus et me présagent, ce me semble, le prochain establissement de mon ame en son Dieu qui est certes non seulement la grande mais à mon advis l'unique ambition et passion de mon cœur... Je trouve (mon âme) un peu plus à mon gré que l'ordinaire pour n'y voir plus rien qui la tienne attachée à ce monde et plus sensible aux biens eternelz. Que si j'estois aussi vivement et fortement joint à Dieu comme je suis absolument disjoint et aliéné du monde, mon cher Sauveur, que je serais heureux » (88). Le 5 février 1610, à la même, il écrit encore : « J'escoute de toute part ce que Dieu demande de moy ; priés-le, ma chère Fille, qu'il en dise ce bon mot « que je suis sien ». Ouy certes, je le suis de tout mon cœur, quoy que miserable et chetif... Je vay mettre la main au livre de l'*Amour de Dieu* et m'essayeray d'en escrire autant sur mon cœur, comme je feray sur le papier » (89).

La lettre du 11 mars 1610 (90), à propos de la méthode d'oraison, enseignée à sainte Chantal par la Prieure des Carmélites de Dijon, contient une confidence remarquable : « Quant a ces preceptes de l'orayson que vous avez receuz de la bonne mère Prieure, je ne vous en diray rien pour le present ; seulement je vous prie d'apprendre le plus que vous pourrez les fondements de tout cela, car, a parler clair avec vous, quoyque deux ou trois fois l'esté passé [1609] m'estant mis en la présence de Dieu sans praeparation et sans dessein, je me trouvasse extremement bien auprès de sa majesté, avec une seule très simple et continuelle affection d'un amour presque imperceptible mais très doux, si est-ce que je n'osay jamais demarcher du grand chemin pour reduire cela en un ordinaire. Je ne sçai j'ayme le train des saintz devanciers et des simples. Je ne dis pas que quand on a fait sa praeparation et qu'en l'orayson on est attiré à cette sorte d'orayson il n'y faille aller, mais prendre pour méthode de ne se point praeparer, cela m'est un peu dur ».

(87) *OEuvres*, XIII, 334, à la présidente Brûlart en 1607.
(88) *OEuvres*, XIV, 178.
(89) *OEuvres*, XIV, 247.
(90) *OEuvres*, XIV, 266.

En 1611, envoyant à sainte Chantal le *Miroir d'amour* ou *Vie admirable* de sainte Catherine de Gênes, il s'écrie : « Vive Dieu, ma Fille : ou rien ou Dieu, car tout ce qui n'est pas Dieu, ou n'est rien rien ou est presque rien » (91). C'est dans le même sens que s'exprime un fragment rapporté par les éditeurs à la même époque (1611-1615) : « Ah ! ma chère Fille, Dieu nous le donne, ce saint amour auquel nous aspirons ! Mais aspirons y donc tout de bon. Certes toutes choses flestrissent ce me semble, devant nos yeux et n'y a rien en terre qui nous puisse justement attirer que cet amour, unique et éternelle occupation de nostre cœur » (92).

Ainsi peu à peu, sous l'action de la grâce divine, se réalise en lui cette ascension vers l'amour de Dieu qu'il décrit, au chapitre XXII du second livre de son traité (93) : « Dieu, par un progrès plein de suavité ineffable, conduit l'âme qu'il fait sortir hors de l'Egypte du péché, d'amour en amour, comme de logement en logement, jusques a ce qu'il l'ayt fait entrer en la Terre de promission, je veux dire en la très sainte charité, laquelle pour le dire en un mot, est une amitié et non pas un amour intéressé, car par la charité nous aymons Dieu pour l'amour de luy mesme, en consideration de sa bonté tres souverainement aymable. Mais cette amitié est une vraye amitié, car elle est réciproque ».

Il était ainsi admirablement préparé à la lecture *approfondie* des écrivains mystiques anciens ou contemporains dont son traité se fait l'écho.

III. — L'ÉTUDE APPROFONDIE

La correspondance de S. François de Sales tout en ne nous renseignant que partiellement sur les lectures du saint, nous fournit de précieuses indications. Elles nous permettent de voir comment il a utilisé les ressources que lui présentaient les trois grandes écoles de spiritualité alors existantes. C'est un fait reconnu, en effet, surtout depuis les études de Dom Huijben (94) , que la spiritualité française qui allait prendre bientôt un essor magnifique, est médiocrement représentée au début du XVIIe siècle et très inférieure en étendue à la littérature d'Espagne, d'Italie et des Pays-Bas, connue en France par de multiples traductions.

(91) *OEuvres*, XV, 17.
(92) *OEuvres*, XXI, 166.
(93) *OEuvres*, IV, 163-164.
(94) En particulier : *Aux sources de la spiritualité française au XVIIe siècle*, dans la *Vie Spirituelle*, supplément, t. 25-27, 1930-1931.

1. S. François de Sales et la littérature des Pays-Bas

Sous cette dernière dénomination on réunit trois groupes distincts, en dépit de leur connexion : les mystiques rhénans avec Eckhart, Tauler et Suso, les mystiques flamands avec Ruysbroeck, les représentants de la *devotio moderna* avec Gérard Groot et le double courant qui la représente, surtout affectif avec Thomas a Kempis et l'*Imitation*, plus immédiatement pratique et méthodique avec Jean Mombaer ou Mauburnus. Ce groupe de la *devotio moderna* connut alors un grand succès, non seulement en France, mais en Espagne et en Italie. Il est assez difficile de préciser les rapports entre ces écrivains et saint François de Sales. Il les connaît, il les mentionne, mais il se tient sur la réserve. « Et certes, écrit-il, comme je n'ay pas voulu suivre ceux qui mesprisent quelques livres qui traitent d'une certaine vie sureminente en perfection, aussi n'ay je pas voulu parler de cette sureminence car je ne puis censurer les autheurs ni authoriser les censeurs d'une doctrine que je n'entens pas » (95).

Parmi ceux qu'il désigne ainsi, on peut sans aucun doute ranger Ruysbroeck, le chef de l'école. François de Sales, à défaut de l'édition latine a pu lire la traduction française, due probablement à Dom Beaucousin, de l'*Ornement des noces spirituelles* (96). Doctrinalement Ruysbroeck et François de Sales traitent sinon des sujets, du moins des aspects différents. Selon Ruysbroeck il y a trois classes de spirituels : ceux qui commencent et s'occupent des vertus, ceux qui progressent et suivent la volonté de Dieu, ceux qui s'adonnent à la contemplation. C'est plutôt de ces derniers qu'il s'occupait et à propos desquels il décrit la vie mystique. C'est, peut-on dire, d'en haut qu'il la décrit, c'est le sommet qui l'intéresse, même du point de vue spéculatif (97). François de Sales vise plutôt les progressants. envisage d'en bas la vie mystique et montre le chemin qui conduit aux sommets. Dans la troisième partie des *Noces spirituelles,* Ruysbroeck indique comment l'âme verra l'Epoux divin venir auprès d'elle, manifestant sa génération éternelle (IIIe p., ch. 1). S. François de Sales, de son côté, parle de l'union en Dieu des esprits bienheureux, de la vision de la Trinité et de la naissance éternelle du Fils de Dieu. Mais si le sujet est ainsi en quelque sorte commun, on ne décèle aucune influence particulière de Ruysbroeck (98).

Si même S. François de Sales n'avait pas pris connaissance directe

(95) *OEuvres*, IV, 13 ; cf. XII, 331-335.
(96) Huijben, l. l. t. 26, p. [44-46].
(97) Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique chez le Bx Ruysbroeck*, dans *Revue d'asc. et de mystique*, 1922, t. 3, 249-271.
(98) *OEuvres*, IV, 200-206.

des écrits du mystique flamand, il aurait pu subir son influence par l'intermédiaire de Harphius, dont l'éditeur Tobias Loher a souligné l'étroite dépendance à l'égard de Ruysbroeck ; mais si à première vue il semble qu'il y ait beaucoup de commun entre François de Sales et Harphius, la ressemblance n'est que purement extérieure. Par exemple pour la terminologie. Tous les deux parlent d'amour, de délectation et de charité. A l'exemple du Pseudo-Denys et sur les traces des Pères des premiers siècles, tous deux désignent par amour la charité mais ne comprennent pas la dilection de la même façon. Pour Harphius la dilection est l'opération de l'âme en tant qu'incluant l'acte de la raison qui choisit l'objet de son amour et lui accorde sa préférence ; pour S. François de Sales, dilection est surtout choisi pour écarter de l'amour le « soupçon de malhonnesteté » (99). L'un et l'autre parlent d'amour de complaisance, d'amour, d'amitié ou de bienveillance (100), des dons et des fruits de l'Esprit-Saint, des béatitudes (101), de l'importance des aspirations et des oraisons jaculatoires. Pour Harphius ces opérations constituent un degré supérieur à la méditation ; S. François de Sales au contraire les y ramène (102). La transformation de l'âme, chez Harphius. s'opère par l'amour unitif, chez l'évêque de Genève par l'amour affectif, qui se pratique dans l'oraison et par l'amour effectif, par « le trepas tres aymable de la volonté » (103). Pour Harphius la charité est la forme des vertus, parce qu'elle les dirige vers leur fin dernière, pour S. François elle est le lien des vertus parce qu'elle leur donne l'achèvement de la perfection (104). Quant à l'amour de Dieu, *super omnia*, Harphius le fonde sur la connaturalité entre l'objet et le sujet : meilleur est l'objet, plus il est aimable, et tout cela selon la nature des choses (105). S. François de Sales explique la « convenance » entre Dieu et l'homme par le fait que l'homme a été créé « à l'image et à la semblance de Dieu ». Mais il en signale une autre, la « correspondance nonpareille entre Dieu et l'homme pour leur réciproque perfection » : « libérale affluence d'une part » et « nécessiteuse indigence » de l'autre qui se perfectionnent mutuelle-

(99) Harphius, *Theologia mystica*, éd. de 1585, l. I, p. 2, ch. 39-42, 353-354 et 358 ; *OEuvres*, IV, 73.

(100) Harphius, l. l. III, pars 3, c. 38, p. 798 ; *OEuvres*, IV, 255-258 et 275-277.

(101) Harphius, l. l. l. I, pars 2, c. 51, 242-245 ; *OEuvres*, V, 291 suiv., 305 suiv.

(102) Harphius, l. l. l. 2, pars 3, c. 32, 494 ; *OEuvres*. III, 94-110.

(103) Harphius, l. l. l. 2, pars 3, c. 33, 495 ; *OEuvres*, V, 15-20, 146-149.

(104) Harphius, l. l. p. 361 ; *OEuvres*, V, 266-269.

(105) Harphius, l. l. p. 369-370.

ment ; l'affluence en se répandant et se communiquant, l'indigence en recevant et se remplissant. C'est là-dessus qu'il fonde l'inclination naturelle que nous avons à aimer Dieu par dessus toutes choses, au moins quant à la raison car « nos espritz animés d'une sainte inclination naturelle envers la Divinité, ont bien plus de clarté en l'entendement pour voir combien elle est aymable, que de force en la volonté pour l'aymer ». Bien que cette inclination naturelle soit inefficace, par suite de la chute, elle n'est pas inutile parce que Dieu « s'en sert comme d'une anse pour nous pouvoir plus suavement prendre et retirer a soy ». Il n'y a donc pas interdépendance entre Harphius et François de Sales : ils ont travaillé chacun personnellement sur un thême commun fourni par la tradition. Le mot de convenance a lui-même été souvent utilisé par Raymond Sebond dans sa *Theologia naturalis* (106).

Harphius parle également des trois degrés ou *mansiones* dans l'âme : la *mansio cordis* qui comprend les facultés sensitives, la *mansio mentis*, les facultés intellectuelles, enfin la *suprema mansio* qui est *nudu animae essentia*. C'est dans celle-ci que s'opère la contemplation et se passe la vie suréminente (107). Le problème se pose ici de savoir si ce n'est pas à cette *mansio* qu'il faut rapporter la fine pointe de l'esprit du *Traité de l'amour de Dieu*. Mais un autre ouvrage fondamental de la mystique flamande, la *Perle évangélique* connaît aussi le fond ou l'intime de l'âme, la *mens*, l'esprit où l'âme se recueille par l'introversion. C'est la terminologie commune de cette école que la distinction entre l'esprit, l'âme et le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « l'esprit ioyeux, l'âme douloureuse et le corps peineux, dit la *Perle* ». Nous y reviendrons plus loin. En conclusion, si l'on ne peut douter que saint François de Sales a connu la *Theologia mystica* de Harphius, il est difficile de déterminer quelle influence elle a exercée sur lui.

Il en est de même de la *Perle évangélique* (108). Saint François de Sales l'a connue, il la cite dans ses lettres. Il la met au nombre des « livres qui cheminent dans la cime des montagnes » (109), il ne s'y faut guère amuser (110). Dom Huijben a mis en relief la grande influence exercée par ce livre dont Beaucousin a publié la traduction française en 1602. Il est en pleine dépendance de Ruysbroeck et de Tauler et se distingue des autres ouvrages de la même école par son

(106) *OEuvres*, IV, 74, 75 suiv.
(107) Harphius, l. l. p. 472-473.
(108) Sur cet ouvrage, cf. Huijben, l. l. 1931, t. 26, surtout pp. [75] et suiv.
(109) *OEuvres*, XIII, 334-335.
(110) *OEuvres*, XIII, 335.

christocentrisme prononcé. « Se revêtir totalement de Jésus-Christ est la grande préoccupation de l'auteur, écrit Dom Huijben, celle qui prime toutes les autres » (111). Il insiste également beaucoup sur l'accomplissement du bon plaisir divin pour arriver à la vie suressentielle et déiforme (112). S. François de Sales souligne aussi volontiers la nécessité de cette soumission au bon plaisir divin de ce « trepas aymable de la volonté » mais tenait depuis longtemps cette doctrine d'une autre source.

Il est par contre nettement favorable à un autre auteur des Pays-Bas, Denys le Chartreux ou Ryckel (1402-1471), il en conseille la lecture à Philothée (113). C'est un auteur fécond qui connaissait bien les Pères et la littérature spirituelle du Moyen-Age. Il est difficile de déterminer l'influence qu'il a pu avoir sur S. François de Sales car il n'est guère mentionné qu'une fois dans les lettres. Il serait donc exagéré de parler à son sujet de citations fréquentes (114).

Au contraire l'*Imitation de Jésus-Christ*, œuvre de Thomas a Kempis, bien qu'attribuée à Gerson, était déjà familière à S. François de Sales en 1590, lors de son séjour à Padoue et utilisée pour sa propre vie spiriturlle (115). Il ne laissait pas cependant d'y trouver quelques difficultés et s'inspirait plus volontiers, pour la méthode, du *Combat spirituel*, son livre préféré (116). *La dévotion moderne* sur ce point ne lui plaisait guère et sa propre *Introduction à la vie dévote* marque un grand progrès. Sur son estime de l'*Imitation*, il y a chez certains auteurs une équivoque qu'il faut dissiper. Parler de « prédilection » est excessif (117). Comme aussi mettre en parallèle l'*Imitation* et l'*Introduction*.

La prédilection de François de Sales se porte, d'après le témoignage de Camus, non sur l'*Imitation*, mais sur le *Combat spiri-*

(111) Huijben, l. l. 1931, 26, [83].

(112) *La Perle Evangélique*, l. 2, ch. 29 ; l. 3, ch. 55-56, pp. 167v.168r, 328r-329v.

(113) *OEuvres*, III, 107.

(114) Cf. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. II, p. 477, reproduit avec une erreur de pagination dans Daniels, l. l. p. 40, n. 6. François de Sales y est associé à Alvarez de Paz et à S. Ignace de Loyola.

(115) *OEuxres*, XXII, 39.

(116) Daniels, *Les rapports entre S. François de Sales et les Pays-Bas*, p. 27. Camus écrit que S. François de Sales conseillait de prendre la méthode indiquée par le P. Henry Sommalius, jésuite, pour lire l'*Imitation* parce que « autrement que faute de méthode en s'embarrasseroit en sa lecture, comme dans un labyrinthe ». Camus, *L'Esprit du Bien-Heureux François de Sales*, partie 7, ch. 7, tome 2, p. 18.

(117) Daniels, l. l. p. 37.

tuel. Quant à l'*Imitation*, il la trouve bonne et recommandable : « Il loüoit, dit Camus, ceux qui pour leur conduite spirituelle, s'attachoient à quelque livre de dévotion, comme au *Combat spirituel*, qui estoit son cher livre, la *Méthode de servir Dieu*, qu'avec sa permission je choisis pour le mien, l'*Imitation de Jésus Christ*, la *Guide* de Grenade, ou son *Memorial* et semblables ; non qu'il rejettast la lecture des autres livres de piété, mais il vouloit qu'ils tinssent seulement lieu d'accessoires comme de commentaires du livre principal » (Camus, *L'Esprit du Bienheureux...*, partie 15, section 1, tome 3, p. 174 de l'édition de 1840). Ce texte ne signifie pas une prédilection de François de Sales pour l'*Imitation*. Il est certain qu'il la recommandait souvent mais l'appréciation que « ce livre est tout d'or, et au dessus de toutes louanges » (cité par le P. Daniëls, *Les Rapports*, p. 37), n'est pas de François de Sales, c'est une opinion personnelle de Camus, insérée dans le récit où il parle de l'attitude de l'évêque de Genève, comme on le voit par le texte lui-même où je souligne la phrase qui exprime l'expression personnelle de Camus : « Il conseilloit pour cela, que l'on choisist quelque bon livre (et s'il estoit possible qu'il fust petit et facile à porter), et que l'on s'addonnast à sa lecture fréquente, et beaucoup plus à sa pratique. *Le plus commun est celui de l'Imitation de Jésus-Christ* (dont l'auteur est incertain ; parce que les uns le donnent à Jean Gerson, d'autres à Thomas de Kempis). *Ce livre est tout d'or et au-dessus de toutes louanges*. Ce n'estoit pas pourtant celui que nostre Bienheureux conseilloit le plus ; mais le *Combat spirituel*, c'estoit son cher livre, son favori. Il m'a dit plusieurs fois qu'il l'avoist porté plus de dix-huict ans dans sa pochette, en lisant tous les jours quelque chapitre, ou du moins quelque page » (118).

Les rapprochements que l'on a pu faire entre l'*Imitation* et le traité, à propos de la patience, de l'acceptation de la souffrance, de la soumission absolue au bon plaisir divin et de l'abandon entre ses mains, dénotent beaucoup moins une influence d'un auteur sur l'autre qu'une manière très personnelle de traiter un thème commun et d'ailleurs fondamental de la vie chrétienne (119).

S. François de Sales a beaucoup goûté l'*Institution spirituelle* de Louis de Blois, dont l'action et la piété l'ont charmé. Aussi en

(118) Camus, *L'Esprit du Bien-Heureux..*, pp. 164-165, tome 1, partie 3, section 12, édition 1840. Cf. aussi le même livre, partie 7, section 7, tome 2, pp. 18-19, où également la plus grande partie des éloges sur l'*Imitation* est l'opinion personnelle de Camus.

(119) Sur la patience, cf A. Masseron, *La patience*, Paris, Bloud et Gay, 1942, p. 74 ; il cite l'*Imitation*, l. 3, 18 et le *Traité de l'amour de Dieu*, *OEuvres*, V, 92-93.

l'utilisant lui-même, en conseille-t-il aux autres la lecture (120). Il n'en est pas de même du dernier écrivain de la « *devotio moderna* » qui eut beaucoup de vogue à la fin du XV[e] siècle mais tomba vite dans l'oubli, à cause de la manière même, très compliquée, dont il présentait la doctrine spirituelle: Jean Mombaer ou Mauburnus (1460-1501). Il résume d'une certaine manière tout l'ascétisme du Moyen-Age. Son *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* a eu beaucoup d'influence sur le développement de la méditation méthodique, mais elle était depuis longtemps périmée au moment où écrivait saint François de Sales qui ne le cite nulle part. Cisneros d'abord, puis les *Exercices spirituels* de S. Ignace avaient recueilli son héritage en le simplifiant et c'est surtout par ce dernier qu'indirectement saint François de Sales y a participé.

Quant aux mystiques rhénans, on ne peut guère mentionner chez saint François de Sales que les *Exercices* attribués à Tauler et dont il permet la lecture (121). Ni Eckhart, ni Suso, ni même Tauler dans ses œuvres authentiques n'ont exercé d'influence sur sa pensée (122).

(à suivre). Antoine Liuima, S. J.

(120) *OEuvres*. XII, 169 ; III, 107.

(121) *OEuvres*, XII, 359. Selon Camus (l. l., 3 p., ch. 50, éd. de 1840, t. I, p. 244-245), S. François de Sales estimait beaucoup un mot de Tauler, sur la manière dont il avait trouvé Dieu : « C'est là où je me suis laissé moy-mesme et où je me suis trouvé moy-mesme, c'est là où j'ay perdu Dieu ».

(122) *Les rapports*, etc., p. 177 suiv.

(122) Nous renvoyons à la fin de ce travail le jugement définitif à porter sur la thèse de Daniels concernant les rapports de S. François de Sales avec les auteurs mystiques néerlandais.

TÉMOINS DE LA MYSTIQUE
AU XVIIIe SIÈCLE

LES ÉCRITS DE LA MÈRE DE SIRY

L'abondante littérature mystique, qui dans l'histoire de la spiritualité en France marquera les premières années du XXe siècle comme le début d'une ère nouvelle, s'est enrichie par la réédition d'œuvres réveillées d'un sommeil séculaire. Parmi les nouvelles traductions et commentaires des Grands Maîtres, les travaux et les controverses qu'ils ont suscités sur des questions de théorie et de pratique,se sont glissés des volumes modestes qui, sortis des presses d'un Michalet ou d'un Cramoisy, se répandaient dans le petit monde de la dévotion. Dépouillés de leur reliure austère et sombre, ces écrits paraissent revêtus de fraîches couleurs, comme au printemps les tiges de tubercules enfouies dans la terre pendant les longs mois d'hiver. Les productions spirituelles ainsi révélées aux lecteurs de nos jours nourrissaient la dévotion de nos ancêtres entre le début et le déclin du siècle de Louis-le-Grand. Bien rares ceux qui virent le jour au siècle suivant. Et cela pour cause : les rayons de mystique sont restés presque vides au XVIIIe siècle. Un simple coup d'œil sur la bibliographie publiée par la Revue permet de le constater (1). Pour 18 pages données à l'age d'or de notre spiritualité, 4 seulement au siècle du Régent et de Louis XV.

Quelle raison fournir de ce contraste ? Une fois Bossuet et Fénelon descendus dans la tombe, les souffles de l'Esprit-Saint auraient-ils renoncé à visiter notre patrie ? Ou bien les cœurs figés dans la recherche des intérêts terrestres seraient-ils restés insensibles aux appels d'en haut ? Les aspirations vers les sommets de la prière étaient-elles étouffées dans l'atmosphère imprégnée de matérialisme ou de déisme ? Il n'y a pas de doute qu'au changement de climat intellectuel est due en grande partie la baisse du niveau surnaturel dans toutes les branches de la littérature religieuse, histoire, apologétique, prédication... Cependant la ferveur spirituelle animait encore de nombreuses communautés; dans le monde subsistaient

(1) RAM, 1923-1924.

des foyers où le feu sacré était entretenu. Par ailleurs cette indigence en comparaison des richesses de l'époque précédente frappe le regard de l'historien bien avant le règne des philosophes, alors que le jeune Arouet est encore disciple du P. Porée, avant la naissance de Diderot.

La solution du problème est à chercher en remontant en arrière, vers les circonstances malheureuses qui mirent aux prises Bossuet et Fénelon, et plus haut, plus loin encore, aux controverses qui agitèrent en Italie les milieux spirituels et qui se terminèrent à la condamnation de Molinos. Un mouvement s'était propagé par delà les Alpes qui dirigeait les âmes désireuses de perfection vers une oraison plus dégagée de préoccupations intellectuelles, oraison de simplicité, d'abandon à la grâce. Ces vues étaient exposées dans des livres d'une inspiration élevée, approuvés par les docteurs officiels, encouragés par de saints personnages, par des prélats, des cardinaux. Le succès, la propagation rapide de ces idées inquiétaient, par leur air d'innovation, des directeurs et des maîtres, fidèles à la tradition, gardant la confiance aux méthodes sûres, et la crainte des illusions dont l'histoire, aussi bien que leur propre expérience leur avait montré le danger. Ils voyaient dans l'oraison méthodique un des éléments de la contre-réforme et de la renaissance catholique. Parmi les plus ardents à dénoncer le danger, le plus considérable fut le père jésuite Ségneri, qui avait l'autorité du talent, du directeur, de l'orateur. On l'appelle le Bourdaloue italien, ses livres de piété se réimpriment encore de nos jours. Cependant l'ardeur dans la défense de la méditation qu'il croyait menacée, lui fit pousser trop vivement l'attaque contre des auteurs qui avaient grande réputation, à ce point qu'en défendant la méditation, il parut combattre la contemplation. Aussi son livre de la *Concordia* fut-il mis à l'Index avec celui d'un autre Jésuite, son compagnon de lutte, le P. Bell'huomo.

Mais onze ans plus tard un revirement d'opinion se produisit dans les milieux de *la Curie*, quand éclata le scandale de Molinos. On apprenait avec stupéfaction que ce docteur espagnol, qui par son livre, la *Guide spirituelle*, et sa direction avait exercé une grande influence, était dans la prison du Saint-Office, accusé de crimes détestables. Pendant deux ans que dura le procès, l'indignation alla croissant, jusqu'à la condamnation de Molinos et la réprobation de ses maximes.

L'attention se détourna alors des critiques même exagérées faites à la contemplation et se fixa sur les excès monstrueux où pouvaient être conduites des personnes imprudemment introduites dans la pratique d'une oraison contemplative. Aussi la vigilance du Saint-Office changea de direction. Le livre de Ségneri qui avait dénoncé la *Guide Spirituelle* était rayé du catalogue de l'*Index*, qui, par compensation, s'enrichissait de plusieurs numéros. Des livres de dévo-

tion en faveur dans le monde spirituel et même auprès de personnages connus pour leur science et leur sainteté, mais qui traitaient de l'oraison passive, étaient rangés parmi les livres dont la lecture est interdite aux fidèles. La crainte était si forte que des âmes pieuses ne fussent engagées dans une voie dangereuse et exposées à tomber dans des abîmes de perversion !

Tous ces faits et ces mesures avaient eu un écho en France ; et les mystiques avaient subi le contrecoup de dispositions hostiles. L'état des esprits n'était pas changé, quand le public fut pris comme arbitre dans le duel entre l'Evêque de Meaux et l'Archevêque de Cambrai. Le rapprochement se faisait naturellement entre les deux séries de propositions condamnées, celles extraites de la *Guide* ou des aveux de Molinos, et celles prises dans le petit livre des *Maximes des Saints*. Deux ou trois propositions des *Maximes*, que d'ailleurs on ne peut pas qualifier d'hérétiques ou d'erronées avaient quelque ressemblance avec des propositions équivoques de Molinos. Par un raisonnement inconscient, ou plutôt sans raisonner, on concluait que les idées avancées par les deux auteurs venaient de la même source empoisonnée. Les abominations molinosiennes devenaient une arme contre Fénelon et contre les mystiques. Cette conclusion est sous-entendue le long de l'argumentation de Bossuet dans les *Etats d'Oraison*. La confusion entre quiétisme et oraison de quiétude est dans les esprits. Dans l'avertissement en tête de la traduction de Ségneri, l'abbé Dumas écrit en parlant de la France : « Il est pourtant certain que cette *oraison de quiétude* y est en usage et il n'y a que trop d'approbateurs ». (C'est de cette traduction qu'a dû se servir Bossuet).

« Trop d'approbateurs » ? Sur le fait, l'abbé Dumas ne se trompe pas, il pense à la foule de livres, commentaires, traités, exhortations de teinte mystique qui distingue l'épanouissement de la pensée religieuse dans la période qui s'achève. Ce qui semble autoriser l'assimilation c'est le fait que nombre de ces ouvrages ont été mis à l'*Index*, et leur contenu, leur esprit, est le même que dans ceux qui ont échappé à la censure. La mise à l'*Index* dans le temps où l'hérésie quiétiste a été condamnée semble autoriser cette application du mot quiétisme. Ici encore illogisme, sophisme inconscient ; Bossuet lui-même est victime de la tendance simpliste à la généralisation. Dans sa critique de Malaval, il met à son passif la décision romaine : « Son livre a été noté à Rome ». Il ne dit pas à l'*Index*, car pour un bon Gallican les décisions de l'*Index* n'ont pas force de loi en France. On est ainsi exposé à de fausses interprétations. Les décrets du Saint-Office qui mettent un livre au catalogue n'ont pas de portée doctrinale ; mesure de discipline dont le motif peut être d'opportunité. Un livre peut être noté parce que à raison des circonstances il serait mal compris, dans l'espèce, par des âmes portées à l'illusion et à un faux mysticisme.

Les consulteurs et les Cardinaux, craignant qu'on ne détournât de l'oraison contemplative, le livre de Ségneri avail été mis au catalogue. Il est retiré dix ans après. Il est bien évident qu'on aurait injustement imputé à Ségneri une erreur de *doctrine*, si on l'avait appelé (pour parler la langue d'aujourd'hui) rationaliste ou naturaliste. Si le Saint-Office portait des jugements de doctrine il ne pourrait pas, dix ans après, se déjuger. Qu'on voit bien la grande injustice qu'il y a à déclarer sans autre raison un auteur quiétiste! Le mot *quiétisme* dans la pensée du Saint-Office qui prescrit les propositions de Molinos signifie une doctrine qui a sur la conduite et sur les mœurs des conséquences néfastes. C'est bien ces effets qui ont amené et motivé la condamnation. Ensuite ce mot a été détourné de son sens en l'appliquant à des enseignements qui peuvent être blâmables mais qui n'ont pas de mauvaise influence sur la conduite ordinaire. Cet abus injuste et nuisible du mot *quiétisme* est commis quand il est employé à propos d'un livre pour la raison qu'il a été mis à l'*Index*. En fait, des livres de Surin, de Bernières, de Malaval, du P. Croiset, qui ont été mis à l'*Index*, on ne peut logiquement tirer des conséquences nuisibles aux mœurs.

Cet usage d'une épithète infamante est plus préjudiciable par le fait d'une autre équivocité. Le mot *extraordinaire*, appliqué à l'oraison a deux sens : état qui est accompagné de phénomènes merveilleux soit extérieurs : apparitions, visions, paroles entendues, soit dans le sujet lui-même : extases corporelles, lévitation, stigmates... Mais on nomme aussi *extraordinaire* une oraison de repos dans l'union à Dieu, à laquelle l'âme est élevée par une grâce spécialement gratuite. Tandis que tout fidèle est assuré d'atteindre la perfection, s'il correspond aux grâces qu'il reçoit, la correspondance parfaite et continuelle n'assure pas l'accès à la haute contemplation. Dans cette contemplation de repos ou de quiétude l'union à Dieu se fait sans effort de raisonnement, sans le concours de l'imagination, c'est une manière d'atteindre Dieu au-dessus de nos moyens ordinaires, tandis que dans les visions, apparitions, etc..., le mode d'agir des facultés n'est pas changé. On peut dire d'une façon générale que dans la riche littérature de dévotion de l'époque on a eu cette idée de la contemplation infuse; il peut y avoir quelques différences dans les formules mais la notion est bien celle qu'entendent Bernières, Boutauld et autres auteurs dont les livres furent mis à l'*Index*.

Or cette notion n'est pas celle de Ségneri et des auteurs qui sont d'accord avec lui, ils conçoivent l'oraison infuse comme *extraordinaire* dans le premier sens du mot, c'est-à-dire caractérisée par des phénomènes miraculeux. Et leur principal argument contre les soi-disant *nouveaux* mystiques est qu'ils confondent oraison commune ordinaire et oraison privilégiée extraordinaire. Leur tort est d'inviter à une contemplation d'où le *discours* est absent; le *discours*, c'est-à-dire le raisonnement, l'esprit passant d'une idée à l'autre,

d'une idée associée à une image. Le discours est absent de l'oraison extraordinaire, de cet état d'une âme miraculeusement transformée, faveur exceptionnellement rare. Ils concluent que proposer au public dévot un genre de contemplation sans discours c'est une absurdité et en même temps l'invitation à une oisiveté propice aux dangereuses illusions du quiétisme.

L'idée vraie de la contemplation est précisément celle de nos auteurs mystiques. Personne de nos jours, après les mises au point des Grands Maîtres, ne condamnera une oraison où les facultés sont en repos, bien que l'action divine ne se manifeste pas au dehors. Et l'on voit comment l'amphibologie a concouru à un usage injuste du mot *quiétisme*, à établir et à maintenir dans le monde religieux, la défiance à l'égard de la mystique.

Que cet état d'esprit se soit prolongé à travers le XVIIIe siècle, nous en avons la preuve dans le livre du P. de Caussade paru en 1741. *Instructions spirituelles suivant la doctrine de M. Bossuet...* Son but est de réhabiliter la contemplation, il part en effet du fait, que personne ne pouvait nier, le discrédit où était tombée l'oraison mystique. Caussade entreprend de montrer qu'on a tort d'attribuer à Bossuet ce jugement défavorable. Il met en avant des lettres de Bossuet et le petit écrit sur l'oraison de simplicité. C'est là un bon argument. Caussade a plus de peine à interpréter les thèses des *Etats d'oraison*. Il lui faudrait mettre Bossuet d'accord avec lui-même et d'abord reconnaître qu'il y a deux Bossuet. Mais nous retenons seulement ceci : qu'au milieu du siècle les préventions injustes à l'égard de la mystique étaient très généralement répandues. Le fait serait encore confirmé par la contradiction que le livre de Caussade provoqua du côté des « Nouvelles Ecclésaistiques » héritières de l'anti-mysticisme de Nicole.

Dans cette lourde atmosphère de crainte et de défiance autorités et censeurs officiels, même s'ils ne les partageaient pas, étaient peu disposés à laisser paraître des écrits traitant de la haute contemplation. Et ceux qui, en d'autres temps, auraient pensé à une publication de ce genre ne s'aventuraient pas à les soumettre à l'examen. Le P. de Caussade lui-même nous fournit un exemple des effets de cette prudence. Ses entretiens réunis sous le titre d'*Abandon à la Providence*, rare chef-d'œuvre, n'ont paru au jour de la publicité qu'au XIXe siècle. Le P. de Caussade a très probablement connu les lettres du P. Milley, son confrère et très probablement son inspirateur. Encore aujourd'hui, plus de deux siècles après la révolution, malgré la dispersion des bibliothèques et des archives, il en subsiste de nombreux manuscrits. Elles circulaient dans les Monastères de la Visitation, des Ursulines... Les religieuses les copiaient et les recopiaient... Et ce ne fut qu'en 1791 que parut un mince volume de fragments retouchés et édulcorés (1). Aurait-on attendu

(1) *Fragmens de quelques lettres choisies du R. P. Claude François*

aussi longtemps si on avait pu confier à un imprimeur ce qui eût été un succès de librairie ? La publication leur aurait évité tous ces travaux.

Cette réserve prohibitive s'étendait même aux ouvrages des Saints canonisés. Au XVIIIe siècle, il y eut en Espagne 5 éditions ou rééditions de Saint Jean de la Croix, 7 en Italie, 1 en Allemagne, aucune en France... (1). Que de précautions oratoires prenait M. Emery avant de présenter au public religieux quelques pages de sainte Thérèse. Aussi curieuse qu'attristante est l'étude chez les auteurs spirituels, des atténuations, détours, réserves qu'ils prennent pour faire parvenir aux âmes d'élite ce qu'ils ont à cœur de leur livrer.

Ce silence dont les causes sont extérieures ne doit pas faire penser que la source des grâces d'oraison était tarie. Elle laisse au contraire supposer que des écrits mystiques que la prudence empêchait de livrer à l'imprimeur peuvent être retrouvés et publiés. Ainsi nous avons pu faire connaître aux lecteurs du XXe siècle les lettres du P. Milley (2).

Le nom du P. Milley évoque celui de la Mère Siry qui, en l'aidant à reconnaître ce qui se passait dans son intérieur, l'avait introduit à la science de l'abandon. (Dans ces relations et ces échanges entre directeur et dirigée nous avons un exemple du progrès réalisé par le directeur). Le témoignage apporté par la Mère de Siry n'est pas d'une isolée, d'une recluse ou d'une moniale que les exigences d'une règle austère ont entièrement séparée du monde. D'une noble famille bourguignonne, éduquée et admise à la profession religieuse par les visitandines de Bourbon-Lancy, envoyée en Provence, dans la petite ville d'Apt, elle y est choisie, malgré sa jeunesse, comme supérieure. La réputation de ses vertus et de son mérite qui s'est étendue par delà les murs de son monastère provençal, la fait élire comme supérieure par la communauté de Mamers, puis par celle de Caen. De Normandie elle revient à Bourbon-Lancy. Elle y gouverne son monastère d'origine, elle y meurt en 1745. Ses lettres et autres écrits continuent son influence après sa mort, en France et dans les pays de langue Française, parmi les couvents de Visitandines, d'Ursulines et d'autres congrégations d'où elle rayonne dans le petit monde de la dévotion. Son œuvre atteste la persistance du courant mystique au XVIIIe siècle.

Ce n'est pas le seul mérite qui justifie sa publication. Elle offre de précieux enseignements aux lecteurs de nos jours. On pourrait

Milley de la Compagnie de Jésus. Maestrichs, de l'imprimerie de P. L. Lekens, 1791, 12°, p. 126.

(1) R. P. Bruno de Jésus-Marie, *Etudes Carmélitaines*, 1947, p. 376.

(2) *Le courant mystique au XVIIIe siècle. L'abandon dans les Lettres du P. Milley*, Paris, 1943.

penser que sur les états d'oraison tout a été dit par de grands écrivains, ou des saints, ou des docteurs. Mais tout n'a pas été écrit de la même façon et spécialement sur les sujets de haute spiritualité où les esprits les plus élevés et les écrivains les mieux doués n'arriveront pas à épuiser la matière, il y a profit à entendre les voix qui s'élèvent de l'immense foule des contemplatifs. Cela tient au caractère tout particulier, unique, de la théologie mystique (1) qui la distingue de la théologie purement scolastique. Celle-ci part de principes déterminés, de propositions bien définies qui expriment le contenu de la révélation. Or le contenu de la connaissance mystique est essentiellement indéfinissable. Le contemplatif est élevé à un mode d'atteindre Dieu au-dessus de l'intelligence commune, de la connaissance conceptuelle, au-dessus de toutes formes ou images distinctes.

Il est bien vrai que l'on a confondu et que l'on confond encore souvent l'oraison infuse avec le don de visions, de révélations... reçues par les sens qui sont affectés d'une façon merveilleuse, miraculeuse. Le mystique peut recevoir une faveur de ce genre, mais elle n'a rien de proprement mystique, elle peut être accordée même à des imparfaits ou à des pécheurs. Si le mystique dit qu'il s'entretient avec Dieu, il veut faire entendre par cette métaphore qu'il atteint Dieu, qu'il est saisi par lui ! Mais la connaissance à laquelle il est élevé est littéralement inexprimable, intraduisible. S'il veut faire part de ses impressions, il accouplera des mots disparates, il usera d'artifices de langage, il unira des concepts qui s'opposent, pour en faire jaillir un sens nouveau, il recourra aux métaphores, aux locutions imagées. S'adressant à l'âme chrétienne, élevée à une vie surhumaine, douée de la foi qui atteint par delà les mots la réalité invisible, on conçoit que par analogie il puisse refléter la contemplation, sans prétendre en donner une formule exacte et complète. Un autre que lui s'exprimera en d'autres termes, c'est-à-dire, qu'il se servira d'autres rapprochements, d'autres figures, d'autres comparaisons ; il se sera mis à un autre point de vue. Les aspects des richesses de la grâce, de la plénitude de Dieu qui se communique sont multiples, innombrables. La façon de les contempler varie suivant les temps et les lieux, les tempéraments, les conditions de santé... Un contemplatif de zone inférieure pourra donc fournir des données nouvelles, mieux en harmonie avec une nouvelle situation.

Mais pourra-t-on objecter : « ces humbles ne peuvent avoir la prétention d'apporter un nouveau message. Ils ont été instruits par les saints qui les ont précédés. Même s'ils ne les ont pas lus, ils ont

(1) Nous ne prenons pas cette expression dans le sens que lui donnent souvent les anciens auteurs, qui désignent ainsi l'oraison mystique elle-même.

reçu leur enseignement transmis par le milieu où ils ont vécu, par les prières, les instructions, les entretiens... où revenaient leurs pensées, leurs comparaisons, avec l'usage d'un vocabulaire devenu, pour ainsi dire classique ». Eh bien entendu ! « Tout a été dit... » On a voulu tout dire, mais en formules qui ne disent pas tout. La loi du progrès est plus manifeste dans la science mystique que dans les autres genres littéraires. Quel chemin parcouru de Cassien à Ruusbroeck ! Et ceux qui ont laissé les pages les plus éclairantes, les plus élevantes, n'avaient pas nécessairement atteint de plus hauts sommets que ceux qui ont gardé le silence ou balbutié leur expérience. Un esprit élevé aux plus hauts degrés de l'échelle mystique pourra être incapable en essayant de se raconter, de livrer quelque chose de personnel. Parmi les nombreuses productions qui ont enrichi la littérature mystique, autobiographies, prières, poésies, testaments spirituels... il n'est pas si aisé de trouver des pages d'une couleur neuve. Que de fois après avoir ouvert un livre dont le titre était plein de promesses, on tourne les feuillets, en rencontrant à travers le courant de la pensée de vieilles connaissances, des images devenues banales, des traits maintes fois cités. La réminiscence est évidente quand on apprend qu'à telle date l'élue a terminé le stage de l'oraison affective, ou passé de l'union simple à l'union pleine, ou encore qu'elle a pénétré le mystère des relations trinitaires. On ne doute pas de l'éminence des grâces reçues par l'auteur, mais on ne lui reconnaît pas le pouvoir de donner sa mesure en se livrant.

Ce don, ce charisme de l'expression, la Mère Siry l'a reçu à un degré exceptionnel. Sa personnalité s'affirme dans ce qu'elle a écrit, à ce point que le lecteur avant d'être entré en sa familiarité sera souvent déconcerté. Ses conseils, sa direction, paraîtront au premier abord sous le signe du paradoxe. N'est-ce pas une prétention téméraire et dangereuse de vouloir guider les âmes vers la contemplation en laissant de côté les données traditionnelles sur les degrés de l'ascension, de l'union à Dieu et sur le point de départ nécessaire, l'ascèse de la méditation ? La réponse est facile ; c'est précisément la manière simple et naturelle de l'oraison de simplicité qui écarte le réel danger qu'offrent les manuels ou traités de mystique, faits plutôt pour les directeurs que pour les dirigés, dont la lecture expose à se mesurer à l'échelle des oraisons extraordinaires, à se peser au poids du sanctuaire, et à s'égarer dans les tromperies de l'amour-propre. Avec les maîtres de l'abandon, la Mère de Siry décrit l'oraison de simple regard, qui dans sa perfection est une oraison mystique, sans employer les termes techniques de la théologie spirituelle, mais en usant des mots familiers aux âmes intérieures. Bien loin d'exciter l'émulation en indiquant les états sublimes, elle interdit tout regard de complaisance sur soi-même, et ne voile pas l'ascétique de l'oraison de simplicité, la sévérité des

épreuves qu'exige le complet dénuement et l'entier oubli de soi-même.

Elle ne se pique pas d'innovation, elle prétend seulement transmettre la doctrine reçue de saint François de Sales par sainte Jeanne de Chantal. Elle a pu connaître quelque mère âgée qui avait entendu la fondatrice. En tout cas, elle a hérité de l'esprit et du cœur de saint François de Sales, de son don de pénétrer les âmes et de se communiquer à elles, de les révéler à elles-mêmes. Le docteur de l'amour revit en elle ; comme lui elle est sous la direction du Saint-Esprit. Avec elle le saint fondateur rencontre des situations qu'il n'avait pas connues, des difficultés qui n'avaient pas arrêté ses filles. De là l'originalité qui paraît rajeunir ou enrichir la tradition en puisant à la source inépuisable de la grâce multiforme. De là découle l'abondance et la diversité de ses vues avec le don de répéter la même leçon de cent manières, sans fatiguer et sans se lasser.

Le commerce avec elle est plus aisé grâce à la langue qu'elle emploie. Nous la rapprochons ainsi des saints fondateurs, sans la mettre au rang d'écrivain. Mais on a plaisir à lire son message dans un bon français de l'époque de transition entre Fénelon et Fontenelle. Et, si *minima* licet, elle fait penser au style biblique de Bossuet. Avec elle on ne sent pas passer dans notre langue le lyrisme des prophètes ou de saint Jean, mais elle, qui n'a rien de livresque, est sous la dépendance du livre par excellence. Les expressions et versets de l'Écriture Sainte coulent de sa plume, sans qu'elle se préoccupe de chercher une référence, comme si elle sortait de converser avec l'auteur sacré du Noûveau ou de l'Ancien Testament dont elle connaît tous les livres ; elle se fait l'écho d'Habacuc et elle n'a pas ignoré Baruch.

Les écrits de la Mère de Siry comprennent : 1. Ses lettres au nombre de 67 (manuscrit de Marseille). — 2. Première Retraite et Retraite de 1708 (mannscrit de Marseille). — 3. Réponses à plusieurs objections sur la voie d'Abandon (manuscrit de Marseille).— 4. Maximes spirituelles (manuscrit de Thonon). — 5. Portrait d'un cœur abandonné. Paraphrase du Cantique de l'Amen (manuscrit de Nice). — 6. Retraite de 10 jours (imprimée par les soins de la Visitation de Limoges, 1896).

Les extraits pris, soit de lettres personnelles, soit d'écrits exposant la nature de l'Abandon, pourront en donner une idée générale et le faire considérer sous ses aspects divers.

Première lettre au Père Milley

Cette lettre est placée en tête de plusieurs recueils, avant même le mémorial des retraites. Elle a été demandée par le P. Milley en

vue de guider les premiers pas des âme dans la voie de l'abandon. Cet aperçu initial dissipe les fausses idées, source des objections qu'on lui oppose. Comment, après le récit des épreuves subies par la M. de Siry, se figurer un état de douce rêverie, une petite voie exempte d'aspérités ?

Les premières lignes donnent de précieuses indications sur la spontanéité de ses confidences ou plutôt sur sa docilité à l'inspiration.

Mon Révérend Père,

Je ne m'informe pas des raisons que vous avez eues de m'ordonner d'écrire sur un état où par la grâce de Dieu, je ne me trouve plus en pouvoir de faire aucune réflexion sur la volonté de Dieu, signifiée par l'obéissance, parce que mon Dieu m'est réellement tout en toutes choses, qu'il n'y a plus de temps, où il me soit permis un seul moment de réfléchir, de raisonner ou d'aimer autre chose que Dieu, aussi je ne m'attache point à savoir ni pourquoi, ni comment je fais ce qui m'est commandé ; mais en général il me suffit que Dieu le veut, qu'il peut, s'il lui plaît, en tirer sa gloire, quelque indigne qu'en soit le sujet, après cela le reste m'est tout un.

Aussi ne cherché-je point de discours étudiés, ni de termes affectés ; je n'ai point recours aux auteurs, ni aux raisons dont je pourrais m'autoriser ; seulement pour prouver ce que j'avance de mes dispositions et de ma propre expérience je me sers des passages de l'Ecriture Sainte, parce qu'il plaît à Notre-Seigneur de m'en donner une intelligence si claire et si étendue, selon mes besoins et mes dispositions, qu'il me semble que rien ne manque à l'application de ces divines paroles qui m'en est faite, de même de l'onction, et je puis dire que ce n'est le plus souvent que par l'effet qu'elles ont produit sur moi, que j'ai eu quelque facilité à comprendre et à m'expliquer des opérations plus intimes de Dieu, dans la voie de l'abandon. Quoi qu'il soit encore plus vrai, que je n'ai aucune part dans l'idée que j'en donne, en sorte que le peu de talent et même la difficulté que j'ai naturellement à parler et à écrire sur quelque sujet que ce puisse être, ne m'aurait jamais permis de l'entreprendre sans une obéissance expresse. Il me semble que le sens de ce que j'écris est bon, et ne peut être reçu ni pris en un autre, si on le lit sans prévention ; mais quant aux expressions, il n'en est pas de même, j'en suis souvent très mécontente, elles ne renferment pas ce que je voudrais exprimer. Mais dès lors que je n'écris que par ce

mouvement et instinct intérieur qui ne laisse ni recherche, ni attention à faire, c'est toujours avec une nouvelle facilité que je puise dans cette source intarissable, cette science toute divine. Plus j'y prends, plus j'y trouve à prendre. Non, je n'y prends point, le terme est impropre, je ne fais qu'en recevoir, mais tellement indépendamment de moi, de mon étude, de mon propre raisonnement, que je ne pourrais pas prévenir ce qui m'est donné, ni différer à l'écrire, pour le ranger plus à propos, selon mon sens, et jamais, il n'est mieux au gré des personnes auxquelles je le communique, que lorsque sans réflexions, sans rien ajouter, ni changer, ni retrancher, je suis le mouvement qui me dicte ce que j'écris.

Il serait inutile aux personnes entre les mains de qui tomberont ces écrits de faire un long détail des voies que Dieu a tenues sur moi pour me conduire à cet abandon. Ce que je puis dire d'essentiel au bien des âmes qui y sont appelées, c'est que, jusqu'à ce que je me sois enfin livrée de bonne foi au pouvoir de mon vainqueur, Il n'a cessé de me combattre et de me faire expérimenter la vérité de ces paroles du prophète : « Nul n'a résisté à Dieu qui ait eu la paix ». Il m'a poursuivie sans relâche, Il a traversé mes sentiers, Il a fermé de toutes parts mon chemin, Il a répandu des ténèbres en ma voie, Il a tendu un rets à mes pieds et m'a fait tomber en arrière, Il m'a épuisée de tristesse et enfin, pour comble de malheur, il m'a mise en butte à mes ennemis, et le joug de mes iniquités m'ayant accablée, la main de Dieu en a fait comme une chaîne qu'il m'a mise au cou. Mais lorsque je disais : « Enfin c'est fait de moi et l'espérance que j'avais au Seigneur s'est évanouie », Il s'est souvenu de ma pauvreté et de l'amertume où j'étais plongée. Car ce grand Dieu, infini dans ses miséricordes, prend plaisir à les exercer sur les sujets les plus indignes, et qui n'ont autre disposition à faire de ses grâces qu'une extrême droiture de bonne volonté, malgré leurs faiblesses et misères, avec quelques désirs presque toujours sans effet de leur part. Il y a égard cependant, de sorte que c'est à ces âmes que l'on peut appliquer ces paroles : « Je t'ai vue au désert et dans la terre de solitude et je t'ai aimée volontairement ».

Il est vrai néanmoins que, n'étant pas moins équitable que bon, et soutenant également sa justice et sa miséricorde, s'il prévient de ses attraits et de sa grâce, par une pure bonté, Il châtie aussi par un effet de sa justice, l'infidélité et la résistance qu'on a à les seconder. Il faut avouer à ma confusion que j'en ai fait pendant plu-

sieurs années la malheureuse expérience, car après avoir éprouvé comme je viens de le dire, tout ce que la colère et la jalousie de Dieu ont de plus terrible, par les tentations les plus cruelles et d'autres peines intérieures inexprimables, soit pour leur violence, soit dans les sujets et les circonstances, où tout était joint et allait aux extrêmes, soit enfin par ma situation, car me sentant très lâche et bien éloignée de Dieu, je n'y trouvais aucun remède, épouvantée de la terreur de ses jugements, et dans la crainte de tomber entre les mains de ce Dieu vivant en l'état où m'avaient réduite mes égarements, je m'écriais avec Job : « Que vous ferai-je, ô gardien des hommes ? Où irai-je pour ma mettre à couvert de votre fureur ? »...

A cela se joignaient toutes les horreurs que cause l'idée d'une réprobation éternelle et la privation de Dieu pour jamais, sans que toutes les rigueurs de la justice divine aient été capables de vaincre mes répugnances ou de forcer mes rébellions, jusqu'à ce qu'enfin Il m'ait réduite à ce point de n'avoir ni la force ni la volonté de résister à le suivre. Alors le Dieu de bonté qui ne nous fait souffrir que pour exciter sa compassion et donner lieu à sa miséricorde, Lui, dis-je, qui toujours a pitié du pauvre à qui il a fait ressentir sa pauvreté, lors même que je me regardais comme oubliée, aux portes de l'enfer et que dans mon amertume je disais : « Je ne verrai plus les biens du Seigneur dans la terre des vivants, je suis rejetée de devant sa face ». Il se souvint de sa pauvre créature, et sans autre mérite de ma part, Il voulut que le temps où j'étais, fût celui d'être aimée ; Il eut pitié de moi, Il me donna par expérience l'explication de ces paroles : « Passant près de vous, je vous vis lorsque vous étiez couverte de votre sang ; vivez, dis-je, quoique vous soyez couverte de votre sang, vivez ». En effet je commençai à vivre et à comprendre quelle était cette vie, dont Il voulait désormais me faire vivre, après tant de combats et de morts.

Ce Seigneur souverain, content de me voir épuisée, sans force, ne pouvant me relever par moi-même, ni même tendre les bras à un secours étranger, me rappelle des portes de la mort, et comme à l'égard de Dieu, dire et faire est la même chose, en me disant : vivez, Il me donne la vie, et une vie débordante, qui n'a besoin pour se soutenir que de Dieu même. Mais qui pourrait exprimer le renoncement et la mort à tout le créé, tel qu'Il l'exige pour ne dépendre que de Lui. Dès le moment qu'Il a dit à mon âme : Vivez, il m'a tellement ôté tous les moyens de revivre à la vie des

sens, Il m'a si absolument interdit l'usage de mon propre raisonnement et la vue de tout intérêt propre, qu'il ne m'est pas resté la moindre idée de ce moi, qui faisait autrefois toute ma lumière, mais, lumière imaginaire dans les ténèbres réelles où je vivais. L'oubli de moi-même me laisse dans une si actuelle, si continuelle et perpétuelle tendance à mon Dieu qu'il ne m'est pas permis d'avoir la volonté de m'en détourner un seul moment. De sorte que tout chez moi, est réellement occupé de Lui, qu'il ne me reste ni temps, ni lieu, ni action, ni mouvement, paroles ni pensées que je puisse employer autrement que par cette tendance, là est tout ce que je nommais autrefois mes propres affaires. Ce n'est pas que je sois devenue indifférente à mon avancement et à mon salut, comme on le pourrait inférer de certaines expressions, à Dieu ne plaise ! Mais je sais certainement par l'Ecriture Sainte que la charité étant la reine des vertus, elle est la perfection de l'avancement et la la consommation du salut. Les autres vertus, sans la charité, ne sont rien, fussent-elles même pratiquées par les actes les plus héroïques...

Par quelle raison pourrait-on prouver qu'une continuelle tendance vers Dieu puisse être suspecte et qu'elle doive être interrompue par l'attention qu'en toute autre disposition, nous sommes obligés d'avoir sur nos actions ? Cette adhérence qui nous rend un même esprit avec Dieu ne nous tient-elle pas lieu de toute autre attention, qui ne pourrait nous fournir ou suggérer tout au plus que des moyens de chercher Dieu dont on jouit actuellement dans lequel et par lequel on fait beaucoup plus efficacement et parfaitement tout ce qu'Il nous commande et demande de nous que par nos propres forces et industries.

Ah Seigneur, s'il y avait lieu d'en douter, comment s'entendrait ce que vous dites : « Quiconque ne recevra le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera jamais ». Qu'est-ce que recevoir votre royaume comme un enfant, ce royaume qui n'est autre que vous-même, ainsi que vous nous le faites entendre par ces paroles : « Dès à présent le royaume de Dieu est au-dedans de vous. Si l'on vous dit il est ici ou il est là, ne le croyez pas », si ce n'est de demeurer attaché à Vous comme un enfant dans la simplicité, par cet instinct qui nous porte sans cesse, sans retour sur nous, ni au dehors de nous-même, puisque vous êtes au-dedans ?

Une occupation continuelle de Dieu et en Dieu est la marque la plus assurée de la vraie charité et le plus haut point de la perfec-

tion du Christianisme et de la Religion. C'est pourquoi on pourrait dire de ceux qui se déclarent contre la voie de l'abandon et du pur amour, expliquée dans son vrai sens, que ce n'est que, parce qu'ils n'ont jamais senti ni expérimenté les attraits de cet amour divin qu'ils ne le comprennent pas. Saint Paul le dit de ceux qui, étant attachés aux cérémonies de la Loi voulaient y assujettir les autres pour ne pas l'être eux-mêmes aux lois essentielles de la croix de Jésus-Christ qui consistent dans le parfait renoncement et abnégation de soi-même. C'est à la vérité le plus difficile de tous les préceptes évangéliques et néanmoins celui qui doit précéder tous les autres, par lequel il faut commencer, poursuivre et achever l'œuvre de notre perfection. « Qui veut venir après moi qu'il se renonce soi-même ! », C'est le premier acte qui consiste dans la volonté et détermination au renoncement et oubli de soi-même ; qu'il prenne la croix, c'est le second et qu'il me suive, c'est le troisième qui se termine à l'abandon et à la mort à tout le créé. Car la suite de Notre-Seigneur ne suppose autre chose que la fuite ou délaissement de nous-mêmes pour ne subsister plus qu'en Dieu seul : « Car quiconque, dit encore Jésus-Christ, ne renonce pas à tout ne peut être mon disciple ». Ce qui ne peut s'entendre, même littéralement, que du renoncement à nous-mêmes étant la source et la cause de tous les autres. Qui doute que pour faire efficacement cesser l'effet il ne faille premièrement supprimer la cause et que, dès lors que nous nous renonçons, c'est renoncer à tout. Alors Dieu seul prend la place de tout ce que nous consentons qui soit anéanti, et c'est ici que se doivent appliquer ces paroles : « Que celui qui écoute entende ! ». Hélas ! qu'en effet on se laisse souvent tromper, faute de prendre garde à la manière dont on écoute la parole de Jésus-Christ. Si nous l'écoutions comme il faut, Il nous donnerait l'intelligence et nous serions convaincus de ses divines leçons dans le vrai sens : « Bienheureux celui qui croit, et plus heureux encore celui qui croit sans voir ».

Mais, dira-t-on, ne faut-il pas s'assurer qu'on aime Dieu ? A quoi l'on répond que le vrai et pur amour est ennemi de l'amour-propre et par conséquent des retours sur soi-même. L'amour ne veut point d'autre preuve que l'amour même, aussi le commandement d'aimer Dieu par dessus tout, ne renferme pas celui de s'en assurer ; cette recherche ne s'accorderait pas avec la pureté de son principe, au contraire elle ne ferait que l'affaiblir et le distraire de son objet, auquel le pur amour va droit sans s'arrêter, sans aucun

empêchement qui le retienne; l'âme ne se distingue plus elle-même, ne met plus d'entre-deux à l'amour, aussi ne peut-elle plus aller à Dieu par voies ou moyens sensibles, puisqu'il faut que tout cède à l'actuelle jouissance de Dieu. C'est donc dans cette heureuse disposition qu'elle expérimente cette admirable parole de Jésus-Christ : « Pour vous, vous le connaîtrez parce qu'il demeurera avec vous et qu'il sera en vous-même ; c'est l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas ». Telle est l'âme qui veut voir, sentir, comprendre, à qui il faut le sensible ; elle passe sa vie à chercher l'Esprit-Saint sans l'apercevoir, parce qu'elle le cherche où il n'est pas ; or il ne se trouve qu'en Lui et non en nous, et on l'y trouve après s'être quitté soi-même entièrement.

Mais par quelle raison peut-on persuader que l'abandon, la perte en Dieu ou pur amour, mettent dans la jouissance éternelle et continuelle de Dieu, et par là dans l'impuissance de le chercher ou s'élever à Lui par les actes ordinaires ? C'est que, selon saint Paul, la loi ne conduit personne à la parfaite justice, mais nous dispose à cette foi qui doit être révélée. La loi nous a conduits à Jésus-Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi : non que cet état soit contraire à la loi ni à aucune bonne œuvre, car il en est la perfection. Il n'est point d'explication ni de définition plus juste et plus positive de cet état que celle que Notre-Seigneur en donne par cette parabole à laquelle il est impossible de donner un autre sens. Le royaume de Dieu est semblable à ce qui arrive à un homme lorsqu'il a jeté la semence en terre : qu'il dorme ou qu'il veille, de nuit ou de jour, la semence germe et croît sans qu'il sache comment. Car, en vertu de cet abandon actuel et continuel, de cette remise de nous-même en Dieu et de la disposition habituelle où elle tient l'âme, elle tend toujours à Dieu. Tout lui devient également méritoire : qu'elle dorme ou qu'elle veille, durant la nuit ou durant le jour, la semence germe et croît sans qu'elle sache comment ; contente de tout ignorer pour être à l'usage du seul objet qui l'occupe et pour lequel elle doit uniquement vivre.

Voilà, mon Révérend Père, ce que j'ai cru devoir dire pour prévenir les censures ou difficultés de ceux entre les mains de qui tomberaient ces écrits, que votre révérence sait que je n'ai fait que pour obéir et lui marquer l'entière soumission avec laquelle je suis, etc...

Première Retraite

Après que Dieu eut opéré le changement de son intérieur

Cette retraite a dû avoir lieu avant que la Mère de Siry fût sous la direction du P. Milley. Le Père est arrivé à Apt en 1706 vers la fin de l'été. Quand il lui écrit en Septembre 1707, il ne fait aucune allusion à un écrit de la Mère. Dans la lettre qu'il lui adresse pendant sa retraite de 1708 il lui dit « C'est en partie pour moi que Dieu vous a mise dans cet état, j'avais besoin d'y voir quelqu'un de mes yeux pour dissiper mes craintes ». Il a surtout été instruit dans ses entretiens de direction, mais la lecture de la première retraite a pu l'aider à mieux pénétrer l'état de sa dirigée.

On ne doit pas s'attendre à suivre dans ce récit les différents mouvements de l'âme correspondant aux points qui sont donnés à intervalles réguliers, chacun des dix jours de la retraite. L'âme mystique est incapable de cette correspondance. Elle essaie d'exprimer ses dispositions sans souci d'ordre logique. On trouvera dans les extraits les traits plus caractéristiques de l'état d'Abandon.

Les recherches que j'ai pu faire sur mon changement pour obéir à la personne qui m'ordonnait d'en écrire ne m'ont appris que ceci : Que l'Etre souverain et increé avait absorbé et anéanti cet être créé, que le ruisseau était retourné à sa source, ou plutôt qu'une goutte d'eau, tirée de son océan, y avait été remise, qu'une petite flamme séparée de sa sphère, y était rejointe et réunie, et qu'enfin Dieu s'était emparé de ce qui était à Lui.

Je ne peux donc me mettre en devoir d'obéir qu'à l'égard de mes dispositions présentes. Mais que pourrai-je dire de ce que je ne vois, ni ne sens, ni ne goûte nullement, non seulement par la privation des objets, mais parce qu'effectivement je n'ai plus aucune faculté en moi pour les recevoir, et que je ne puis plus me retourner en aucune. Rien ne me fait impression que cette grande vérité : Dieu est tout, le reste n'est rien. C'est l'essentiel de mon occupation pendant cette retraite, surtout dans mes oraisons. Mais qui pourrait expliquer cette occupation, qui serait mieux nommée un anéantissement de tout ce qui n'est pas Dieu, car c'est l'effet que fait dans l'âme cette vérité, Dieu est : elle me donne un désir inconcevable de me perdre dans cet être divin et d'oublier tout ce qui a jamais été par rapport à moi.

Ma disposition présente n'est plus un attrait pour chercher Dieu, par des actes et des efforts réitérés, mais par une perte totale dans cet Etre souverain ; c'est là que je suis continuellement, convaincue non par raisonnement ni conviction, mais par expérience que

tout ce qui tombe sous les sens et peut être imaginé est comme n'étant point.

Mais qui pourrait définir ce rien ? Qui pourrait l'exprimer comme je le comprends ? Ce rien n'est pas seulement un objet que nous soyons obligé de mépriser, comme infiniment au-dessous de Dieu, ce n'est effectivement qu'un vide infini, un néant inimaginable. Et des âmes faites pour Dieu s'en laissent abuser et tromper, quelquefois même après en avoir connu l'abus !... Eh ! Seigneur, quoi que ce soit que je vous demande désormais, ne m'accordez que Vous-même. Oui, Vous seul, ô mon Dieu ! Et non Vous pour moi, mais moi pour Vous, perdue et anéantie sans ressource. Ne me laissez aucune idée de moi-même ; je ne veux plus ni moi, ni mien ; mon moi et mon mien, c'est Vous, vérité éternelle. Il n'y a que Vous qui subsistez par Vous-même, et par conséquent qu'on puisse dire *être* véritablement. J'en suis tellement pénétrée, j'en ai une telle certitude, que je ne parle plus qu'avec peine de ce qui ne regarde pas directement cette vérité de Dieu. Il me semble que hors de là toutes les paroles que je dis sont autant de mensonges. Je ne puis m'assurer que de Vous, ô divine Vérité, dont la seule vue me détruit et anéantit à tout moment. Ah! je n'ai que trop combattu votre puissance, il est bien temps que je lui cède, et que je consente à cette destruction qui m'a fait tant de peine et d'horreur.

Changement dans ses relations avec les créatures et avec Dieu. Autrefois elle se servait des créatures comme d'une voie pour aller au Créateur. Elle est arrivée, elle n'a plus de regard pour le créé, plus d'attachement de propriétaire.

Je ne sens plus si j'aime et si je sens quelque chose hors de Dieu ; je regarde à présent la privation ou la jouissance des créatures d'un même œil. Autrefois je m'y attachais comme à des moyens de me perfectionner et d'aller à Dieu ; à présent je vois clairement qu'elles me sont ôtées, parce que leur usage ne m'est plus qu'un empêchement. Je cherchais en elles à me rassurer et maintenant je suis convaincue, que je ne trouverai de sûreté qu'en me perdant à elles et à moi-même : jamais de liberté que dans l'abandon, jamais de vraies richesses que dans la pauvreté et le dépouillement de tout O aimable rien ! qui ne te cherche et ne te désire ne connaît pas tes avantages ! Tu es la perle précieuse pour laquelle acheter on doit tout vendre. Ah ! si je pouvais faire connaître son prix comme je le connais, il n'y a personne qui ne voulût donner tout en échange, et qui ne préférât la pauvreté de ce rien,

à l'abondance de tous les biens qui peuvent être imaginés. Je dis souvent comme toute transportée dans cet abîme de ma perte : Mon éternité, c'est Dieu ; ma vie, c'est Dieu ; mon salut, c'est Dieu; et tout ce qui peut m'être réel c'est Dieu : Dieu m'est tout, tout ce qui n'est pas Lui ne m'est rien. Je n'ai plus qu'une seule pensée, une pente, un désir, un seul attrait, c'est Dieu ; je ne veux rien que Dieu et je ne veux rien de Lui pour moi ; mais tout en Lui, pour Lui et rien pour-moi.

Je ne reçois plus aucune impression des lectures et conversations, quelles qu'elles soient et de qui que ce soit ; au contraire j'en sors plus vide, et ce que j'en retire est de sentir de plus en plus le néant de tout ce qui n'est pas Dieu. Cependant malgré les rebuts que j'en ai et les attraits que Dieu me donne pour l'abandon, je sens quelque fois une révolte contre cet état. Alors Dieu, pour punir mes retours d'amour-propre et mes défiances injustes, me livre à moi-même et à mes infidélités, dont je ne puis revenir qu'en m'abandonnant de nouveau, preuve qu'il n'y a point de milieu pour moi; c'est pourquoi je dis avec Job : Mon âme a choisi d'être suspendue entre le ciel et la terre. Oh ! combien de morts, d'abandon, d'abnégation, de tourments et d'horreurs renferme cet état !... N'importe, je le choisis parce qu'il me met dans la nécessité de mourir; parce que je ne toucherai plus au ciel ni à la terre; parce que je ne pourrai m'appuyer ni à droite, ni à gauche : il ne me sera plus libre de choisir d'autre état, parce que je n'aurai plus la liberté de mes sens : je ne pourrai plus me plaindre parce que je n'habiterai plus cette terre...

Purification opérée par Dieu qui, détachant l'âme de toute créature, la réduit au néant. Si elle parle de *moi* et de *mien*, c'est faute de termes pour s'exprimer.

Unie à Dieu en qui il n'y a aucune distinction, elle ne distingue rien en elle-même... pensées, vues, sentiments ne sont plus une suite de réflexions... mais impression.

Depuis qu'il a plu à mon Dieu de me mettre en cet état d'abandon, il me semble en chaque occasion qui peut faire impression sur les sens, entendre une voix qui me dit : arrache cette créature de toi et elle ne te pourra nuire ; étouffe ce désir et il ne te tyrannisera pas ; ne nourris aucune affection, et tu ne seras plus troublée. Comme je pensais que l'embarras et la multitude des affaires, quoique nécessaires et de devoir, me tiraient, du moins quelquefois, de mon attrait intérieur, et que le silence et la retraite sont bien fa-

vorables, Notre-Seigneur me fit comprendre qu'il y a une voie encore plus sûre, qui est d'entrer dans le domicile du pur amour ; que c'est là seulement qu'on peut éviter la multiplicité des créatures et l'embarras des affaires, parce qu'alors, malgré l'impression qu'elles font sentir, Il prend soin de purifier l'âme et de l'ensevelir dans les croix, souffrances et abjections. C'est ce que j'ai expérimenté, car, y a-t-il, mon Dieu, moyens plus anéantissants, plus abjects, plus violents que ceux dont Vous Vous êtes servi à mon égard ; il n'y a que Vous et l'âme qui éprouve cette espèce de tourment qui le puissent comprendre. La mort qui détruit l'être naturel, cause des effets moins violents que cette mort spirituelle.

Mais je ne veux pas rappeler ces peines, puisque, par la miséricorde de Dieu, tout est fini, tout est passé, la peine, la cause et l'effet, j'ai été réduite au néant, et le néant a tout décidé. Mon être propre m'est plus en horreur que le non être ; la crainte que j'ai de m'en laisser surprendre, de rentrer dans ces droits qu'on estime si naturels, m'épouvante ; je le regarde comme la source du péché ; je fuis la rencontre de cet être malin et j'ai pour lui de l'antipathie. Je comprends le sens de ces paroles : Qui aime son âme la perdra, et qui la hait la conservera pour la vie éternelle.

Si je parle de moi et de mien, ce n'est que faute de termes pour m'exprimer, car cela m'est devenu étranger. Je me mets aussi peu en peine de ce qui se passe en moi, dans cette partie inférieure, que de ce qui se fait chez le Grand Turc ; je ne m'informe ni de ce qu'elle est, ni de ce qu'elle sera, n'y prenant pas plus d'intérêt qu'à la personne qui m'est la plus inconnue. Je crains plus la rencontre de moi-même que celle du diable : mais si par malheur pour toi, ô ma pauvre âme ! tu voulais revenir de ta perte, que deviendrais-tu, parmi tant de périls, errante et vagabonde, sans trouver demeure, car ce serait en vain que tu me demanderais du secours, puisque je n'ai, ni ne veux avoir la liberté de me retourner vers toi ? Je suis prise et liée : je n'ai plus de mémoire, entendement et volonté dont je puisse me servir comme auparavant ; tout est occupé, tout est employé par une puissance souveraine, sans qu'il me soit permis de m'en mêler, sinon par un acquiescement et soumission de la volonté, tel que Dieu le demande de moi. Je sens seulement un assouvissement, un absorbement, une plénitude qui ne laisse aucun vide pour tout le reste : tout m'a été ôté ; un amour pur et désintéressé s'est emparé de tout. Tout est à vous, ô amour ! Je n'ai plus rien que vous. En Dieu et pour Dieu je n'aime rien de

distinct, mais Dieu Lui-même, et par l'amour dont je l'aime, j'aime aussi tout ce qu'Il aime, comme je dois l'aimer et comme Il veut que je l'aime sans discernement d'objet, où je me sente portée par quelque inclination particulière. J'aime Dieu également en toutes choses parce qu'Il m'est tellement toutes choses, qu'Il ne peut l'être plus dans les unes que dans les autres ; mais je l'aime dans chacune tel qu'Il est, sans forme, ni figure, non par rapport à moi, mais parce qu'Il est en Lui-même : rien de distinct, rien qui puisse être imaginé, ni conçu dans l'idée, mais infiniment plus que tout cela. Tout en Dieu est Dieu, et tout est infini ; sa grandeur, sa puissance, sa sublimité... et tout est un seul Dieu, le seul objet de mon amour, sans distinction, ni préférence de ses divines perfections. Que cette façon d'aimer est avantageuse et élevée au-dessus de toutes les autres ! Je comprends maintenant que l'amour est plus fort que la mort, puisque la mort que j'ai tant appréhendée autrefois me paraît maintenant désirable, parce qu'elle peut m'affranchir au point que je désire.

Plus j'entre dans les voies de l'abandon, plus je comprends que je suis loin du terme et plus je désire d'y arriver : l'amour me reproche la moindre infidélité ou affaiblissement, et de mille objections qu'il me peut faire, je n'ai pas une parole à lui répondre. Tous les jours cet amour devient plus jaloux et sa jalousie plus délicate. « Oh ! qui me donnera que celui qui a commencé achève de me réduire en poudre, et que j'aie cette consolation que lorsqu'il m'accable de maux, je ne contredise point à Celui qui est souverainement saint, car quelle est ma force pour lui résister ? »

Autrefois je convertissais tout en moi, parce que je recevais tout propriétairement ; maintenant que Dieu s'est emparé de sa pauvre créature, qu'Il a absorbé son néant, Il a tout changé en Lui-même. Mes pensées, mes vues, mes sentiments ne sont plus une suite de réflexions ou considérations, mais impression, une plénitude de Dieu dans laquelle je me trouve comme dans mon centre : si l'on me demande comment cela se fait, de quelle manière je goûte, j'entends, je respire mon Dieu, je dirai que c'est Lui qui le fait et sans l'industrie humaine. Il a rempli la place de tout ce qu'Il m'a ôté ; je ne doute pas qu'Il n'ait accepté mon abandon, et très certainement sans m'ôter ma liberté, Il a reçu mon franc arbitre, comme je l'en ai prié tant de fois...

Dans l'étude de l'état d'abandon tout se tient, tout est dans tout. Après la rupture d'avec les créatures, et la réduction au parfait

dénuement, le repli de l'âme dans le donjon de la partie supérieure et voici la Direction du Saint-Esprit.

En effet, comment l'âme se conduira-t-elle dans les relations avec les créatures dont elle est séparée ? Comment prendre des décisions, comment les exécuter ? « L'amour fait tout cela pour toi. Je me sens poussée par un instinct secret ».

Pour moi je ne vois plus rien à mon usage : je n'ai rien et je ne veux rien ; je ne suis plus capable de rien choisir, ni recevoir, ni aimer, ni comprendre, ni juger, ni décider de quoi qne ce soit : mais l'amour, quand il en est besoin, fait tout cela pour moi. Ayant pris la place de tout ce qu'il m'a ôté, il ne me montre que d'un moment à l'autre, ce que je dois savoir et faire, je dirai mieux, il ne m'est pas seulement montré, mais donné : car tout m'est si évident, que je n'ai nul besoin d'examiner si je dois prendre ou laisser faire. Je me sens poussée par un instinct secret qui ne laisse ni doute en le faisant, ni scrupule après l'avoir fait. Cet instinct est simple ; il n'est suivi, ni précédé d'aucun sentiment ; si fidèle que jamais il ne me trompe, si positif et constant, qu'il me porte toujours à Dieu ; si pur, qu'il me découvre jusqu'à la moindre imperfection ; il est absolu et n'accorde ni trève, ni repos qu'on ne lui ait cédé ; il est si doux et si fort, qu'il insinue et convainc également. Il est efficace, réel dans son action, égal dans ses mouvements, et si exact sur les miens, que rien n'échappe à sa censure, de tout ce qui ne tend pas purement et constamment à Dieu. Quand je commets des fautes, c'est toujours lorsque j'agis contre cet instinct. Enfin, cet instinct n'est sujet ni au temps, ni au lieu : il ne dépend ni des occupations, ni des personnes. Rien ne l'arrête, parce qu'en un mot, cet instinct n'est autre chose qu'un véritable amour, qui n'a que Dieu lui-même pour objet ; je ne trouve ni agrément dans ce qu'on appelle mérite, esprit, avantage, ni désagrément dans le contraire, parce que rien ne peut entrer en partage avec l'amour ; il en est de même des croix, pauvretés et humiliations. C'est en Dieu que tout est ; aussi quand j'entends prêcher on lire qu'il faut aimer toutes ces choses, je me sens comme transportée en Dieu, et je ne puis plus regarder, estimer ou aimer rien de tout cela distinctement et séparé de Lui ; hors de là tout m'est insupportable, là tout m'est bon et aimable.

Ces paroles : Dieu est, Il était et Il sera toujours, font sur les sentiments de mon amour-propre comme de l'eau jetée sur le feu qu'elle éteint à l'instant. Nul homme vivant ne verra Dieu ; ces paroles me paraissent claires au sens mystique : il ne faut donc cher-

cher aucune évidence ; donc il faut mourir à tout le sensible, pour voir Dieu en tout, et vivre de Dieu seul au-dessus de tout ce qui n'est pas Lui. Mais d'où viennent tant de retours sur ce que l'on a quitté et que l'on sait être des obstacles à cette perte de l'âme en Dieu ? J'ai expérimenté et appris d'un grand serviteur de Dieu que c'est parce qu'on ne passe pas assez les confins de la mort et du néant, c'est-à-dire qu'on ne souffre pas assez purement et sûrement l'effet anéantissant de l'opération de Dieu, cherchant des sentiments ou des appuis dans les créatures qui l'auraient autrefois aidée. Quand le temps de mourir est venu, il n'est plus question de rien garder pour vivre ; c'est cette heureuse perte qui fait en ce monde et en l'autre la félicité de notre âme ; cela étant fait, qu'elle soit dans les ténèbres ou la lumière, dans la jouissance ou la souffrance, il n'importe, pourvu que sa vie soit en Dieu, que Dieu seul vive en elle. Telle est cette parfaite solitude où il l'attire pour lui parler au cœur. O aimable solitude, heureux sont ceux qui vous habitent sans intervalle, en tous temps, en tous lieux, en quelques dispositions ou occupations qu'ils puissent se trouver, c'est là que l'on comprend comment une même personne est dans l'action et le repos de la contemplation ; comment elle change de lieux sans partir d'une place, comment elle est heureuse en effet et malheureuse en apparence, qu'elle est avec les créatures et séparée de tout. L'occupation extérieure n'empêche pas l'intérieure : car le Seigneur se charge tellement de tout ce qui la regarde en l'une et en l'autre, que l'âme est déchargée de ce poids et entièrement libre de ne s'occuper que de son Dieu, mais cela ne se fait qu'à mesure que l'âme lui est plus abandonnée et dans le dénûment et désappropriation d'elle-même. Quand sera-ce, ô mon Dieu ! que les connaissances que vous me donnez de cet état se réaliseront en moi ? . . . .

Bonheur de l'âme qui oublie le chemin parcouru et qui est entièrement perdue ?

Elle termine en se résumant dans des paroles d'une inspiration ardente, dans une prière où elle nous fait sentir une onction et une douceur inexprimables.

Heureuses les âmes qui, y étant parvenues, oublient le chemin par lequel elles y sont arrivées, en sorte que ne voyant plus ni entrée ni sortie, rien ne soutienne les retours d'amour-propre, qui doivent être surtout appréhendés. Car tout étant livré au pur amour, il est si jaloux de ce qui est à Lui, qu'on n'y peut toucher sans exciter sa colère; s'il m'arrive de réfléchir délibérément pour appro-

fondir ses desseins sur moi, ou sur les autres, Il me dit comme à saint Pierre qui s'informait de la destinée de saint Jean : « Que vous importe si je veux qu'il demeure ? Pour vous, suivez-moi ». En effet, ô mon Dieu ! que m'importe quoi que vous fassiez de ce qui est vôtre ? La créature perdue en vous, n'est-elle pas parvenue à sa fin ? O abandon ! ô abîme ! A quoi m'avez-vous réduite ? Un abîme appelle un autre abîme jusqu'à l'infini, leur profondeur est sans mesure ; qui y fait sa demeure doit auparavant cesser d'être, puisque rien de créé n'y peut avoir entrée ; m'y voilà en sûreté et dans un fort impénétrable. Chaque âme est là, seule avec son Dieu, et rien *l'une à l'autre ;* privations, anéantissement, destruction, vous n'ôtez le mensonge, la vanité, la figure de ce monde qui passe, que pour donner la vérité et la réalité de Dieu qui ne passe point. Je dis quelquefois, pénétrée de ce que Dieu est à la créature pauvre et dénuée, je dis avec une onction et une douceur inexprimables : Mon Dieu, mon temps, mon éternité, mon milieu, ma fin, ma source, mon centre, mon principe, mon abîme, Dieu m'est tout, tout m'est Dieu parce qu'en toutes choses je n'y goûte, je n'y aime que Dieu. Je n'y cherche, je n'y vois, je n'y trouve que Dieu et je n'en rapporte que Dieu. Depuis que je me suis perdue, j'ai aussi tout perdu ; s'il me vient subtilement quelques retours ou défiances sur mes confessions : ai-je bien fait l'accusation, rien n'a-t-il manqué des conditions requises ? Ah ! Seigneur ! quel est l'homme vivant qui peut se justifier devant vous ? Mais mon néant me rassure. Jamais, Seigneur, Vous ne vous êtes mis en colère contre le néant : ce qui n'est rien, ce qui a perdu sa propre vie ne peut l'exciter. Oh ! que bienheureux sont les morts qui meurent dans le Seigneur ! Chère mort, cher néant ! C'est là qu'on se repose de tous les travaux passés ; ce coup de mort se fait sentir, mais il passe et le Seigneur essuie les larmes.

Retraite de 1708

Le P. Milley écrivait d'Embrun à la Mère de Siry pendant sa retraite annuelle en septembre 1708 et lui disait son bonheur de s'enfoncer dans l'immensité divine. Ses lignes paraissent bien rapides, brèves, presque sèches quand on les rapproche de la retraite de la Mère. Elle dut se mettre en solitude deux mois après, en novembre. Le Père qui avait quitté Embrun reçut à Aix, où il avait été envoyé, le récit de cette retraite, ou plutôt le tableau vivant de cette âme. Si l'on se rappelle l'impression de la première retraite et l'art qu'a la Mère de nous élever dans la région invisible où elle se meut, on est frappé de la virtuosité de l'écrivain mystique. Comment

peut-elle noter les différences entre des réalités également inexprimables ? Et cependant à travers ses effusions on a la sensation du nouveau progrès réalisé.

La seule obéissance me fait entreprendre d'écrire, puisqu'il n'y a plus rien de moi en moi, rien qui se sente ; rien qui se voit. Ce rien n'est effectivement rien ; mais dans ce rien, et dans tout le créé, je trouve mon Dieu, qui est mon tout. Je me servirai de quelques paroles de la Sainte Ecriture pour m'expliquer. Lorsque j'étais encore toute vivante, les lumières que je recevais dans cet état d'abandon me faisaient peur ; aujourd'hui, je dis : « Ce que j'avais en horreur est devenu ma plus agréable nourriture ». Mon amour-propre, espion faux et menteur, me peignait cette terre promise comme inaccessible et inhabitable ; mais, en me délivrant de la servitude, Vous seul, Seigneur, m'y avez fait entrer avec une main puissante et un bras étendu. On m'a forcée d'entrer au festin, sans me permettre d'entrer dans ma maison. A présent, Seigneur, je suis en assurance, vous avez exaucé la prière que je vous ai faite tant de fois avec Job : « Mettez-moi auprès de vous et que la main qui voudra s'arme contre moi ! » Vous avez plus fait encore ; vous m'avez retirée en Vous, non comme le poisson est dans la mer, mais comme une goutte d'eau qui y est jetée, sans pouvoir y être retrouvée. Pourrai-je donc me discerner de cette mer immense ? Et ne faut-il pas, par nécessité, que j'y demeure ? O heureuse nécessité ! Précieux mélange ! C'est là ce commerce admirable du Créateur avec la créature ; où chaque âme a tout son Dieu, et où Dieu est tout à chaque âme, et où on ne discerne plus que Dieu. O Dieu, qui savez combien tout ceci est vrai, qu'il n'est rien de si réel que ce festin auquel vous invitez vos créatures, pourquoi en forcez-vous si peu d'entrer ? Et pourquoi dans ce nombre y en a-t-il qui entrent revêtus d'eux-mêmes ? Oh ! que de petites choses en empêchent de grandes, que d'attachements à la bagatelle ! Tout ce qui n'est pas Dieu n'est que misère et folie. Déterminons-nous à tout quitter une bonne foi et demeurons là ; il n'y a de vraie sûreté que dans l'abandon. Je veux être entre les mains de Dieu sans résistance, comme j'étais cachée dans sa volonté avant qu'il me tirât du néant ; cet état de néant, où Dieu m'a renvoyée, est le plus grand et le plus aimable effet de son amour.

Autrefois je m'arrêtais plus aux moyens qu'à la fin, à présent je suis contente que Dieu me reste seul. J'ai, quoique imparfaitement, atteint Celui que mon âme désire ; Dieu est tout mon bien :

étant parvenue à la fin, tous les moyens cessent. Saint Paul le dit : les prophéties cesseront, les sciences seront abolies, la charité seule demeurera. Que Moïse et Elie disparaissent et que je ne voie plus que Jésus seul ! Oh ! que la différence est grande de l'abandon en idée, en désir et même en sentiment à cet abandon réel, où l'on ne parvient que par une infinité de sacrifices, de morts, de pertes, de dépouillement ! Que l'on passe de fois le torrent de Cédron avant que d'arriver à la montagne toujours inaccessible, jusqu'à ce que nous soyons dans la parfaite nudité ! Alors, Dieu nous appelle du milieu du buisson ardent pour nous en découvrir les mystères qu'Il cache aux sages et aux prudents, et qu'Il ne révèle qu'aux faibles et aux petits ; car aussitôt qu'une âme est parvenue à ce total dépouillement et renoncement d'elle-même, les mystères les plus cachés n'ont rien d'obscur pour elle, tout lui est évident. Elle ne peut assez s'étonner que l'on puisse douter de ce que la foi nous propose, en former aucune erreur ; la vérité de ce Dieu dont elle est pénétrée, ne lui laisse voir autre chose, et par cette seule vue, elle découvre tout. Quand tous les prédicateurs se tairaient, que tous les livres seraient brûlés, toutes ces pertes ne lui feraient rien perdre, parce que la foi est appuyée sur l'infaillibilité de Dieu qui ne peut recevoir d'atteinte ; elle n'a plus besoin d'arguments et de preuves, parce qu'elle croit par une expérience habituelle. C'est ce qui s'appelle soutenir l'invisible avec esprit de foi. Cette foi est le fondement de ce que nous devons espérer, et la pleine conviction de ce que nous ne voyons pas ; mais, tant qu'une âme cherche Dieu par les sens, qu'elle s'attache au sensible, que l'amour-propre veut ses moyens, ses sûretés, elle gémit et se plaint de ne pouvoir atteindre Dieu. Il en est ainsi de tout homme qui amasse pour lui-même, et qui n'est pas riche en Dieu. Elle dit avec Job : « Si je vais en Orient, il ne paraît point, si je me porte du côté de l'Occident, je ne le trouve point, si je me tourne à gauche je ne puis l'atteindre, si je vais à droite je ne le verrai pas ». Que ces paroles sont significatives ! « Si je vais à gauche, qui signifie les sens, je ne puis l'atteindre ; mais, si je vais à droite, c'est-à-dire par la voie de l'anéantissement de tout le sensible, quoique je ne voie pas, je serai assurée de l'atteindre ». En effet, on commence à se convaincre qu'on ne peut se soustraire à sa présence et l'on dit avec David : « Si je monte au ciel, vous y êtes, etc. ». Mais l'âme parvenue à la fin de l'abandon qui est Dieu, n'a plus besoin pour le trouver, d'aller ni à droite ni à gauche ; elle en jouit, elle y est comme

absorbée, et transportée hors d'elle-même. Il est pour elle partout et avec les mêmes attraits. Hors de Lui, tout périt incessamment autour d'elle, en elle, et pour elle.

Il faut avoir un cœur droit et fidèle pour ne pas se tromper dans les voies de Dieu, on prend quelquefois le change lorsque l'on cherche à s'assurer, ce n'est pas en cherchant des assurances qu'on s'assure. On ne fait pas son salut en ne voulant que s'assurer; mais on a tout ce qu'on peut avoir d'assurance en Dieu par l'abandon, car Lui-même est le véritable salut, la lumière et la vie; salut, lumière et vie que l'on possède et qu'on ne peut avoir qu'en Lui. Enfin, Dieu est non seulement l'objet de notre salut, mais notre salut même. L'âme ne doit avoir tellement que Dieu seul pour objet de son salut, qu'elle ne peut sans infidélité, sans danger, s'appuyer sur le mérite de ses œuvres; elle ne doit voir, aimer, désirer ou prétendre de beauté, de profit, de bonté, ni d'avantages que Dieu; elle ne doit admirer, rechercher et reconnaître dans sa providence, sa justice, sa miséricorde et sa volonté que Lui-même. Car enfin, qu'est-ce que s'attacher aux dons de Dieu, s'approprier ses grâces, sinon s'attacher en tout cela à l'intérêt propre, aimer mieux les dons que celui qui les fait.

L'âme ne peut être ni bien pure, ni sainte et agréable à Dieu qu'en s'attachant à Lui et s'éloignant d'elle-même par le pur abandon. Lorsqu'elle y est parvenue par une disposition foncière, l'oraison et la présence de Dieu lui deviennent continuelles et ne sont point interrompues par les occupations. Aussi ne prie-t-elle plus par des actes distincts; mais par un commerce divin et ineffable que saint Paul exprime ainsi : « Le Saint-Esprit prie en nous avec des gémissements ineffables ».

Qui n'est pas entièrement dégagé des créatures perd dans le commerce avec elles le droit de passage, et y perd toujours quelque chose de son union à Dieu; mais l'âme qui est perdue et anéantie en Dieu ne souffre pas ce dommage, rien ne lui reste des choses créées; elle peut dire avec Job : « J'ai passé un chemin par lequel je ne retournerai plus ».

La charité maintient l'âme en Dieu. Mais autre est l'état de l'âme qui se maintient dans l'union par des actes de charité, autre celui de l'âme perdue en Dieu. Dieu fait tout en elle « l'amour de Dieu dans cette disposition c'est Dieu même ». Parole pleine de mystère comme l'état lui-même. La description lyrique de cet état nous communique en quelque sorte le sens mystique, soulève le voile qui nous dérobe l'âme saisie, envahie par Dieu.

C'est à l'âme parvenue là, que vous faites boire dans le torrent de vos délices, à la source de vie qui est vous-même. C'est elle que vous cacherez dans le secret de votre visage, contre les troubles du monde. Si l'on me demande ce que c'est que l'amour en cette disposition, je répondrai que c'est Dieu même, connu et reçu de l'âme à qui Il se communique. Si l'on me demande encore comment Il est dans cette âme, je répondrai qu'Il y est tout ce qu'Il est en Lui-même. Aussi je ne puis plus le voir, ni l'aimer en partie, ni sous aucune figure, mais je le connais et l'aime partout, également partout. Il est ma source, mon centre, mon élément, je ne vois plus, je n'entends plus, je ne goûte plus que Lui, parce que ne recevant plus rien des objets créés qui tombent sous les sens, ne m'en servant plus comme autrefois pour chercher mon Dieu, je ne m'aperçois plus par leur usage qu'ils ne soient ni un moyen, ni un obstacle de le trouver, de l'aimer et de jouir de sa présence ou pour mieux dire de Lui-même.

Je l'ai trouvé celui que mon âme désire. Je n'ai d'autre appui, d'autres lumières, ni d'autre force. J'expérimente ce qu'Il a dit : « Que celui qui marche dans les ténèbres, espère au Seigneur et s'appuie sur son Dieu ! ». Je l'ai trouvé ce Dieu de bonté non dans un lieu plus que dans un autre, mais partout également ; ni plus, ni moins dans l'embarras des affaires, des conversations, que dans le recueillement et la solitude ; aussi n'ai-je besoin ni de temps, ni de solitude pour me rappeler sa présence. Elle m'est une mer infinie en profondeur, en étendue, qui n'a ni fond, ni rives, dans laquelle je suis perdue, abîmée, engloutie ; elle m'est comme l'air qui me pénètre et m'environne, pour écarter tout ce qui me pourrait nuire et me séparer de tout par état, sans disposition et sans peines. De sorte que je suis partout dans mon Dieu, dans mon centre. Aussi je n'ai pas plus de goût des créatures que d'une viande qu'on n'a jamais goûtée ; mais sans savoir ni comment, ni pourquoi, je sens un attrait intérieur qui me retire de leur commerce, un glaive qui retranche continuellement, un feu qui consume incessament, et sans être arrêté, tout ce que l'amout n'approuve pas. Je ne puis même distinguer mon état, n'étant plus qu'un rassasiement de Dieu qui m'absorbe avec tout le créé. Je sais que Dieu est. Il était hier, Il est aujourd'hui, Il a été, Il sera toujours le même. Par ce principe je ne puis faire de distinction aucune de tout le reste, ni des jours, ni des temps, ni des lieux. Tous les jours sont pour moi le jour que le Seigneur a fait. J'éprouve la vérité de la parabole de

Jésus-Christ que l'on ne peut expliquer qu'en ce sens : « Le Royaume de Dieu est semblable au grain semé dans un champ ; que celui qui l'a semé dorme, ou qu'il veille, la semence germe, croît, fortifie sans qu'il sache comment cela se fait ». Je n'aime rien distinctement pour Dieu et en Dieu, mais Dieu Lui-même ; je l'aime de tout mon cœur, de tout mon amour, et cet amour me paraît si faible, si borné dans ses effets qu'il n'y a pas de quoi faire un partage, et que la moindre partie ne peut être distraite de son premier et souverain objet, et je sens néanmoins que j'aime d'autant plus purement ce qu'Il veut que j'aime, que je l'aime de l'amour dont Il l'aime. Je l'aime, ce grand Dieu, non pas par sentiment, ni par vue distincte de ses divines perfections, mais je l'aime en tout ce qu'Il est et de toute ma capacité. Je n'ai rien en moi qui ne tende à son amour, et qui ne soit amour. Cet amour est un feu qui n'est plus ni brûlant, ni éclairant, ni opérant au dehors de Lui-même ; sa flamme ayant consumé toute la matière, est réunie à sa sphère dont elle n'est plus distinguée. Il est aisé de juger qu'en cette disposition les créatures doivent être ennuyeuses : on aurait envie de les fuir, si l'abandon n'était par lui-même un désert, où sans cesse l'amour sépare l'âme de tout, pour la faire jouir de lui d'une manière ineffable. C'est l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe : « Il y aura un sentier qui sera une voie sainte ; ce sera pour vous une voie droite, en sorte que les ignorants y pourront marcher sans s'égarer ; le lion ni la bête farouche n'y monteront point et ne s'y trouveront point; ceux qui auront été délivrés y marcheront »...

Cet état de l'âme perdue est caché, c'est cependant le plus réel de tous les états. Il est caché comme la vie de la Sainte Famille. Bien rarement la Mère de Siry évoque des scènes de l'Evangile. Ici d'ailleurs elle ne fait pas appel à l'imagination, elle ne décrit pas l'intérieur de Nazareth comme le fait ou invite à le faire un livre de méditations... A le bien prendre tout l'Evangile est une leçon d'anéantissement et l'être anéanti n'a plus que l'amour désintéressé.

L'abandon n'a de principe, ni de centre que Dieu Lui-même, en qui seul est la vérité et la vie ; c'est ce qui rend cet état essentiel et le plus réel de tous de tous les états : mais en même temps, rien de moins apparent et de moins sensible. C'est de cet état d'abandon que Jésus-Christ a dit : « Je suis venu pour rendre témoignage à la vérité ». En effet, ç'a été sa vie, de même que de Marie, sa sainte Mère, et de saint Joseph. Personne ne parut si pauvre, mais ils possédaient leur Dieu, sans interruption des créatures.

Tout y était caché, tout s'opérait en eux, tout se faisait chez eux en silence où le Verbe, le Fils de Dieu était caché. Si Jésus-Christ, comme Moïse, faisait des miracles, Il en supprime tout l'éclat par rapport à Lui. Il vit avec les hommes toujours le même, sans en retirer à l'extérieur ni gloire, ni avantage que de faire la volonté de son Père.

A le bien prendre, tout l'Evangile n'est qu'une leçon d'anéantissement de soi-même ; ceux qui y donnent un autre sens, ce sont ces sages dont le Seigneur réprouve la sagesse et dont Il dit : « Je confondrai la sagesse des prudents ».

Qui est véritablement abandonné n'a plus que l'amour désintéressé, détaché, dégagé de tout ce qui n'est pas Dieu ; l'amour est son repos et son occupation : « Viens au désert, ma bien-aimée. lui dit l'Epoux, quitte cette multitude incompatible avec le pur amour ! Viens dans la solitude où l'âme est seule avec son Dieu, où rien n'en peut troubler les doux entretiens et les amoureuses communications ».

J'ai dit : Le Seigneur est le Maître, qu'Il fasse ce qui est agréable à ses yeux. Vous êtes, mon Dieu, Vous n'avez pas besoin de vos créatures. Vous vous en servez comme il vous plaît et si indépendamment de leurs soins, de leurs mesures, de leurs prévoyances, que vous prenez souvent plaisir à les renverser, à les rendre inutiles, à les anéantir, mais dès qu'on vous abandonne tout, vous prenez soin de tout. A la bonne heure, Seigneur, faites Vous-même, je n'ai point de mesure plus sûre que de n'en point prendre, rien de plus certain que de ne point chercher de certitude. Je suis perdue en Vous, je vais par la voie de ce monde ; j'y marche devant Vous sans prévoyance et néanmoins sans rien craindre, sans bourse, sans souliers, sans provisions, sans appui, sans défense. Je n'ai nul besoin des sens pour vous voir : Vous êtes ma vue et l'objet sur lequel elle s'arrête ; Vous êtes mon Dieu, Vous êtes mon âme et l'unique son dont elle est frappée. Vous êtes mon entendement et tout ce que vous voulez lui faire comprendre ; enfin vous êtes mon cœur, mon amour et l'objet de mon amour.

(*à suivre*). Jean BREMOND, S. J.

UN NOUVEL ÉTAT DE PERFECTION
LES INSTITUTS SÉCULIERS

I. — Rappel de quelques notions et des principales étapes de l'évolution historique

1° *La perfection et les conseils*

Aucun lecteur de la Revue ne l'ignore, la perfection chrétienne consiste avant tout dans la perfection de la charité (amour de Dieu parce qu'il est infiniment aimable en lui-même et amour du prochain pour Dieu). La charité a besoin du concours des autres vertus dont elle est la reine. Le règne de la charité dans une âme exige la lutte contre ce qui y ferait obstacle, non seulement contre le péché (c'est trop clair), mais contre un attachement excessif ou déréglé à des choses qui, sans être mauvaises en elles-mêmes (par exemple, les richesses), risqueraient de ne plus laisser à Dieu toute la place dans l'esprit et le cœur. A bon droit, la tradition catholique voit les meilleurs moyens de perfection dans ce qu'on appelle « les trois conseils évangéliques ». pauvreté, chasteté parfaite, obéissance. On trouve dans l'évangile beaucoup d'autres conseils. « Si l'on t'enlève ton manteau, donne encore ta tunique... Si l'on te frappe sur la joue gauche, tends la joue droite, etc. ». Il est manifeste qu'il ne s'agit pas là de préceptes (obligeant sous peine de péché), mais de conseils de perfection, qui ne sont pas nécessairement destinés à tous ni applicables à n'importe quel moment. Les commentateurs de l'Ecriture ont remarqué que le divin Maître lui-même n'a pas tendu l'autre joue lors du soufflet reçu chez le grand-prêtre. Mais, quand on parle des *conseils évangéliques*, généralement on a en vue *les trois principaux*, dits aussi *généraux* parce que tout chrétien est invité à en prendre au moins l'esprit. La pauvreté sépare (dans une certaine mesure) des biens matériels ; la chasteté parfaite prive non seulement de voluptés coupables mais des joies légitimes qu'aurait pu occasionner, avec beaucoup de soucis, la fondation d'un foyer ; l'obéissance supprime ou restreint le droit de disposer librement de son activité et de soi-même. En libérant l'esprit et le cœur de l'attache aux richesses, aux affections humaines, à la volonté propre, ces trois conseils permettent d'être complètement à Dieu.

2° Les états de perfection

Il y a toujours eu dans l'Eglise des chrétiens appliqués à la pratique des conseils, tels les « ascètes » et les « vierges » dont parlent des auteurs du II[e] et du III[e] siècles. Mais il ne semble pas que l'état religieux proprement dit ait été constitué dès cette époque. On n'en trouve de traces certaines qu'un peu plus tard (1).

L'état religieux est un état *public,* un état *canonique* de tendance à la perfection, « status perfectionis acquirendae ». C'est un état constitué ou approuvé par l'Eglise comme contenant les meilleurs moyens de perfection. Il comprend essentiellement les *vœux publics* de pauvreté, chasteté parfaite et obéissance, émis dans une « religion » (un Institut religieux) approuvée par l'autorité ecclésiastique. Il comprend encore normalement (quoique ce point soit moins essentiel et comporte des dispenses et des exceptions) la *vie communautaire* des religieux dans les maisons de leur « religion ». Les *vœux* sont le remède à l'inconstance humaine : il donnent à la vie religieuse sa *stabilité,* ils en font un *état* aussi *définitif* que l'état sacerdotal ou l'état de mariage. Après quelques années de vœux temporaires, exigés par la prudence du Code de droit canonique, on s'engage pour toujours. Le vœu, d'ailleurs, s'il est bien compris et s'il inspire vraiment la vie, ajoute son mérite (mérite de la vertu de religion) aux autres mérites des bonnes actions du religieux. La même action matérielle (prier, étudier, enseigner, prêcher ou balayer, faire la cuisine, etc.) sera, toutes choses égales d'ailleurs, plus méritoire si elle est accomplie en vertu d'un vœu. Les vœux de religion sont *publics au sens canonique,* c'est-à-dire reçus par un supérieur (ou une supérieure) au nom de l'Eglise (Can. 1308, § 1; Can. 572, § 1, 6°). Il faut que l'Eglise sache quels sont les religieux puisqu'elle les prend spécialement sous sa protection et exerce sur eux une vigilance spéciale.

L'obligation de la *vie communautaire* fournit aux religieux d'autres moyens de perfection, aucunement négligeables. Elle rend plus efficaces, beaucoup plus nombreuses et continuelles, les occasions de pratiquer la pauvreté et l'obéissance. Un sage règlement empêche la vie de caprice, apprend à accomplir la volonté de Dieu toute la journée, dans les moindres détails; il distribue prudemment les heures de l'oraison, de la messe, des différentes prières, du travail, du sommeil, des repas, des récréations, de l'activité charitable envers les gens du dehors, conformément aux constitutions, etc.

(1) L'histoire de la vie religieuse est résumée en bien des ouvrages et, magistralement, au début de la constitution *Provida.* Cf. RAM, 1947, 332.

Avec des occasions de support mutuel, la vie en commun fait profiter de l'édification et de la charité réciproques, de l'expérience d'autrui et de la direction des supérieurs.

Nos lecteurs le savent, le Code de droit canonique distingue les *ordres* religieux (où il y a des vœux *solennels*, même si tous ne les font pas) et les *congrégations* religieuses (où il n'y a que des vœux *simples)*. Des deux côtés, on a affaire à de vrais religieux, car l'Eglise n'exige aucunement pour l'état religieux la solennité des vœux. En soi, les vœux solennels enracinent un peu plus profondément dans l'état religieux : il serait encore plus difficile d'en obtenir la dispense ; dans la mesure du possible, ils rendent invalides les actes qui leur seraient opposés, par exemple en empêchant de se marier validement. Toutefois la différence entre vœux solennels et vœux simples n'a plus l'importance qu'on y attachait autrefois.

En résumé, l'état religieux est le *premier état canonique de tendance à la perfection*, l'état où l'Eglise garantit qu'on trouve les meilleurs moyens de perfection.

3° *Les Sociétés sans vœux*

Depuis quelques siècles se sont fondées plusieurs sociétés de fidèles, et surtout de prêtres (tels que les Sulpiciens, Oratoriens, Lazaristes), qui imitent l'état religieux et vivent en commun mais n'ont pas les vœux publics de religion. La plus grande variété se rencontre dans ces sociétés. Dans telle ou telle chacun des membres fait les trois vœux ordinaires, et même un quatrième, mais comme *vœux privés*; ces vœux, faits pour un an et renouvelés chaque année, ne sont *pas reçus officiellement par l'Eglise*. C'est le cas des Prêtres de la Mission (Lazaristes) et des Filles de la Charité. Saint Vincent de Paul, comprenant l'excellence des vœux, avait été amené par des raisons d'opportunité à cette prudente mesure (1). D'autres Sociétés ont un vœu ou n'en ont pas du tout; parfois elles ont un serment d'obéissance ou un serment de persévérance.

Ces Sociétés, le Code de droit canonique les place *entre les religieux et les laïques* (Can. 673-681). Il déclare que, faute des vœux publics, une telle Société *n'est pas* « *proprie religio* » (à proprement parler un Institut religieux) et que *ses membres ne sont pas* désignés, « à proprement parler, sous le nom de *religieux* » (Can. 673). Le Code toutefois la soumet à beaucoup de prescriptions canoniques concernant les religieux.

Ces Sociétés sont comme un *état canonique secondaire de tendance à la perfection*. La constitution *Provida* en parle avec éloges, mais cela n'empêche pas l'Eglise de préférer les « religions » au

(1) Voir *Monsieur Vincent*, par M. Coste, au commencement du livre II.

sens propre. Déjà Léon XIII écrivait : « Ceux qui le préfèrent peuvent se réunir sans avoir de vœux. Ce n'est pas nouveau dans l'Eglise et ce n'est pas à blâmer. Qu'ils se gardent pourtant de préférer de telles sociétés aux ordres religieux ; au contraire, à une époque où le genre humain est plus porté à jouir qu'autrefois, il faut estimer beaucoup plus ceux qui ont tout quitté pour suivre le Christ » (1).

4° *Les Instituts séculiers*

Le 2 février 1947, la constitution *Provida Mater Ecclesia* approuvait un *nouvel état canonique de tendance à la perfection, les Instituts séculiers* (2). Comme l'exposait la constitution, il ne s'agissait aucunement d'une création *ex nihilo ;* de tels Instituts existaient depuis la première moitié du siècle dernier. La Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers avait publié à leur sujet le décret *Ecclesia catholica* : de tels groupements ne seraient approuvés que comme de pieuses associations ; ils devraient se faire parfaitement connaître de leurs Ordinaires et être complètement soumis à leur juridiction (3). Depuis, il n'avait plus guère été question de ces Instituts sur lesquels le Code avait gardé un silence prudent. Mais S. S. Pie XII a jugé le moment venu de combler cette lacune.

Les Instituts séculiers se distinguent des « religions » en ce qu'ils n'ont *pas de vœux publics* ; des « sociétés sans vœux », par *l'absence de vie communautaire* pour la plupart de leurs membres et aussi par *l'engagement qu'ils prennent* d'observer les conseils. Tout en dépendant de ses supérieurs et en les voyant de temps à autre dans leurs maisons, le membre d'un Institut séculier vit habituellement dans le monde, où il peut exercer toute profession légitime.

II. — Etude plus complète des Instituts séculiers

1° *Dispositions de la constitution Provida*

Les Instituts séculiers sont ainsi *définis* dans le dispositif de la constitution *Provida* : « les associations de clercs ou de laïques dont les membres, en vue de tendre à la perfection chrétienne et de se livrer totalement à l'apostolat, *font profession de pratiquer, dans le monde, les conseils évangéliques* » (art. Ier).

La constitution impose à ces Instituts les *prescriptions* suivantes :

1. Ils ne sont *pas soumis à la législation des religieux* (Can. 487-672) ni même à celle des « Sociétés sans vœux » (Can. 673-681).

(1) Lettre *Testem benevolentiae* au cardinal Gibbons, du 22 janvier 1899. n. 12. *Fontes Codicis*, t. III, p. 541.

(2) *Acta Ap. Sedis*, 1947, p. 144 sq.

(3) Décret du 11 août 1889. Dans *Acta Sanctae Sedis*, t. XXIII, p. 634.

Ils ne peuvent même en bénéficier que si une prescription de cette législation leur est, par exception, légitimement adaptée et appliquée (art. II, § 1).

2. Les « *membres au sens strict* » de ces Instituts, « outre les exercices de piété et de renoncement » nécessaires pour tendre efficacement à la perfection, *doivent professer les trois conseils évangéliques. a)* Ils s'obligeront devant Dieu au *célibat* et à la *chasteté parfaite* par « un *vœu,* un *serment* ou une *consécration* obligeant en conscience », suivant les constitutions. *b)* Ils feront *le vœu ou la promesse d'obéissance*, pour être « sous la dépendance et la conduite moralement continue des supérieurs, selon les prescriptions des constitutions ». *c)* Ils feront « *le vœu ou la promesse de pauvreté* qui leur enlèvera le libre usage des biens temporels, leur donnant seulement un usage défini et limité selon les constitutions » (art. III, § 2).

3. Le *lien* entre l'Institut séculier et ses membres doit être « *stable..., mutuel et plénier,* de telle sorte que, selon les constitutions, le membre se donne totalement à l'Institut et que ce dernier prenne soin du membre et en réponde » (art. III, § 3).

4. Les Instituts séculiers doivent avoir « une ou plusieurs *maisons communes* où : *a*) puissent résider les supérieurs, principalement les supérieurs généraux ou régionaux ; *b*) où les membres de l'Institut puissent demeurer ou bien venir soit en vue de leur formation à faire et à compléter, soit pour les retraites ou autres exercices de ce genre ; *c*) où l'on puisse recevoir les membres qui, à cause de leur mauvais état de santé ou en raison d'autres circonstances, ne sont pas en mesure de se suffire, etc. » (art. III, § 4).

5. Les Instituts séculiers *dépendront de la S. Congrégation des Religieux,* en tenant compte des droits de la Propagande sur les Instituts destinés au service des missions » (art. IV).

6. *Les évêques peuvent fonder* des Instituts séculiers et les ériger en personnes morales, mais seulement *après avoir consulté la S. Cong. des Religieux.* (art. V).

7. Pour obtenir l'autorisation de la S. Congrégation, les évêques auront dû lui fournir, au sujet de l'Institut projeté, des renseignements analogues à ceux qu'elle exige avant d'autoriser l'érection d'une nouvelle congrégation religieuse. « Que les évêques n'omettent pas d'avertir officiellement la S. Cong. des Religieux de l'érection qui a été faite ». (art. VI).

8. « Les Instituts séculiers qui auront obtenu du Saint-Siège l'approbation ou le décret de louange, deviennent des Instituts *de droit pontifical* ». La procédure aux fins d'obtenir ces approbations sera analogue à celle qui concerne les congrégations religieuses. (art. » VII).

9. Les Instituts séculiers sont *soumis aux Ordinaires des lieux* de la même façon que les congrégations non exemptes. (art. VIII).

10. « Le *gouvernement intérieur* des Instituts séculiers... peut être organisé hiérarchiquement à la ressemblance du gouvernement des religions et des sociétés ayant la vie commune, après avoir fait les adaptations qui s'imposent selon l'estimation de la S. Cong. des Religieux ». (art. IX).

11. La constitution *Provida* ne change rien aux droits et aux obligations des Instituts déjà fondés et dûment approuvés. (art. X).

En plus de ces prescriptions générales, les Instituts devront observer : 1° les normes que la S. Congrégation des Religieux « jugera à propos d'édicter..., soit en interprétant cette même constitution apostolique, soit en la complétant ou en l'appliquant » ; 2° les constitutions particulières approuvées pour les divers Instituts (art. II, § 2).

La constitution *Provida* a été précisée et complétée par le *motu proprio Primo feliciter*, du 12 mars 1948 et l'Instruction *Cum Sanctissimus* de la S. Congrégation des Religieux (19 mars 1948) (1).

2° Le motu proprio du 12 mars 1948

S. S. Pie XII manifeste un extrême contentement du grand nombre « de fils et de filles bien-aimés » qui désirent devenir le sel de la terre, la lumière qui luit dans les ténèbres, le ferment dans la pâte. Le *motu proprio* insiste sur quelques points.

1° Les Instituts séculiers doivent être *très nettement distingués des autres groupements*. On évitera soigneusement de les confondre soit avec ce qui leur est inférieur, comme les simples associations pieuses (des can. 684-725), soit avec ce qui leur est supérieur, c'est-à-dire les « religions », dont ils ne suivront certaines prescriptions que pour des causes spéciales (I et III).

2° Les Instituts doivent garder et montrer en tout leur caractère *séculier*. « Leur perfection doit être réalisée et professée *dans le siècle*... » Leur apostolat « doit être fidèlement exercé *dans le siècle*, mais aussi pour ainsi dire *par le moyen du siècle*, et par conséquent par des professions, des activités, des formes, dans des lieux, des circonstances répondant à cette condition séculière » (II). Un corollaire de ce principe sera, semble-t-il, du moins assez souvent, l'absence de costume spécial, surtout de tout ce qui rappellerait le costume religieux.

3° « La *constitution hiérarchique, interdiocésaine et universelle*, à la façon d'un corps organique, peut être appliquée aux Instituts

(1) *A. A. S.*, 1948, pp. 283 et 293. Traduction dans *Documentation catholique*, 29 août 1948, col. 1089 et 1094.

séculiers » et doit leur conférer plus de vigueur, d'influence et de stabilité. Cependant, en tenant compte des circonstances, il ne faut pas rejeter « les formes d'Instituts qui sont établies sur une *confédération* » pour mieux tenir compte des différences nationales et locales. (IV).

4° *Le pape décrète que toutes les sociétés « reconnues* comme réunissant les éléments et les conditions requises propres aux Instituts séculiers » *doivent être au plus tôt érigées en Instituts séculiers et dépendre uniquement de la S. Congrégation des Religieux*, « au sein de laquelle a été constitué un office spécial chargé des Institust séculiers » (V). On voit à quel point le Saint Père veut qu'on ne se contente jamais d'une simple association pieuse là où un Institut séculier est possible et combien il encourage cet état de perfection juridiquement organisé.

5° Enfin, toujours dans le même esprit, le Souverain-Pontife recommande « paternellement aux dirigeants et assistants de l'Action catholique et des autres associations de fidèles... de promouvoir généreusement » les vocations aux « religions », aux sociétés à vie commune, mais aussi aux « providentiels Instituts séculiers » par lesquels ils se feront aider (VI).

3° *Instruction « Cum Sanctissimus » de la S. Congrégation des Religieux* (19 mars 1948).

En voici l'essentiel.

1 et 2. Pour être un Institut séculier, une association doit avoir tous les éléments reconnus comme nécessaires dans la constitution *Provida* et avoir été approuvée et érigée canoniquement par un évêque après consultation préalable de la Sacrée Congrégation.

3. Dans cette consultation préalable, « l'évêque du lieu, et pas un autre » doit transmettre à la Sacrée Congrégation « avec les adaptations convenables », les renseignements exigés avant la fondation d'une congrégation religieuse par les Normes du 6 mars 1921, n. 3-8 (1), notamment sur le fondateur et le but du nouveau groupement, son nom, ses ressources, ses œuvres propres. « Il faut aussi envoyer les schémas des constitutions (six exemplaires au moins), rédigés en latin ou dans une langue acceptée en Curie (nul n'ignore que le français est dans ce cas) ; envoyer, de plus, les directoires et autres documents susceptibles de faire connaître le but et l'esprit de l'association. Les constitutions doivent contenir toutes les indications concernant la nature de l'Institut, les catégories des membres, le gouvernement, la forme de consécration, le lien résultant de l'incorporation des membres dans l'Institut, les maisons communes, la situation des membres de l'Institut et les exercices de piété ».

(1) *Acta Ap. Sedis*, 1921, p. 313.

4. Les associations approuvées par les évêques avant la constitution *Provida*, ou qui ont obtenu quelque approbation pontificale comme associations laïques, doivent envoyer à la Sacrée Congrégation « les pièces justificatives de leur création ou approbation, les constitutions qui les régissaient jusqu'à présent, une courte relation sur leur histoire, leur discipline, leur apostolat et, surtout si elles sont seulement de droit diocésain, envoyer les certificats des Ordinaires dans les diocèses desquels elles ont leurs sièges ». La Sacrée Congrégation jugera s'il y a lieu d'accorder l'érection ou le décret d'approbation.

5. Les associations trop récentes ou insuffisamment développées « seront placées sous la direction et la protection paternelle de l'autorité diocésaine qui éprouvera leur activité, tout d'abord comme de simples associations, existant plutôt en fait qu'en droit », puis comme de pieuses associations, telles que des unions pieuses ou confréries (qui dépendent de la Sacrée Congrégation du Concile). — On voit que, si le Saint-Siège est très favorable aux Instituts séculiers, il ne veut les approuver qu'à bon escient ; il ne cherche pas une multitude amorphe, mais la valeur.

6. Dans le même esprit, on doit empêcher les associations pieuses de se transformer peu à peu en Instituts séculiers pour exercer ainsi une pression sur les supérieurs ecclésiastiques et extorquer leur approbation. En France surtout, si les Instituts séculiers deviennent à la mode, il faudra se garder du snobisme.

7. Pour juger si une association mérite d'être érigée en Institut séculier, il faut examiner les points suivants : *a*) « Outre les exercices de piété et d'abnégation », sans lesquels la vie parfaite serait illusion, *la pratique réelle et résolue des trois conseils évangéliques ; b*) le *lien* stable, mutuel et plénier » qui doit exister entre l'Institut et ses membres ; *c*) l'existence et l'utilisation de *maisons communes*, que l'Institut possède ou s'efforce d'acquérir ; *d)* l'application à éviter « ce qui ne serait pas conforme à la nature et au but des Instituts séculiers, comme par exemple le port d'un habit incompatible avec la condition séculière » ou une vie commune organisée sur le modèle de la vie religieuse.

8. En général, les Instituts séculiers ne doivent ni ne peuvent observer la législation propre anx religieux. Toutefois la Sacrée Congrégation peut leur appliquer certaines prescriptions spéciales du droit religieux qui leur conviendraient.

9. Exemples de ces adaptations du droit religieux. Quoique le Can. 500, § 3 ne concerne pas les Instituts séculiers, on ne permettra que difficilement et après mûr examen à un Institut séculier féminin de dépendre d'un Institut masculin ou à n'importe quel Institut séculier de dépendre d'une « religion ».

10. Les Instituts séculiers sont appelés « à une vie plus parfaite que celle qui paraît suffire aux fidèles, même les meilleurs, travaillant dans les associations purement laïques ou dans l'Action catholique.., », mais leurs membres doivent « offrir aux fidèles un exemple insigne de collaboration désintéressée, humble et constante, tout en sauvegardant constamment leur spéciale discipline intérieure ».

11. *Mesures de transition.* — *a*) Un évêque, autorisé par le Saint-Siège à ériger canoniquement un Institut séculier qui existait auparavant comme association pieuse, décidera s'il faut tenir compte de ce qui a été fait antérieurement, par exemple de la probation, de la consécration. *b*) « Durant les dix premières années de l'Institut séculier, à compter depuis son érection, l'évêque du lieu pourra dispenser, en ce qui concerne les fonctions, les charges, les grades et autres effets juridiques, des conditions d'âge, de temps de noviciat, d'années de consécration et autres semblables qui sont prescrites pour tous les Instituts en général ou pour quelque Institut en particulier ». *c*) Les maisons et centres, fondés avant l'érection canonique de l'Institut, avec la permission de l'évêque (ou des deux évêques, dans les cas prévus au Can. 495 § 1), font, du fait même de l'érection, partie de l'Institut.

Appendice. Les membres affiliés

En imposant certaines obligations aux « associés qui désirent appartenir à l'Institut comme membres au sens strict » ou « membres proprement dits », la constitution *Provida* (art. III, § 2 et 3) suppose la possibilité d'une appartenance moins étroite aux Instituts séculiers, donc de *membres affiliés.* Ceux-ci, moyennant l'approbation de l'autorité ecclésiastique, se rattacheraient à un Institut, en prendraient l'esprit, en recevraient l'impulsion, sans toutefois être soumis à toutes les obligations des membres au sens strict.

De même, l'Instruction *Cum Sanctissimus* (7°, *a* et *b*) rappelle deux fois les prescriptions adressées aux « membres, au sens le plus strict du mot ». C'est admettre qu'on autorisera parfois la présence d'autres membres.

Cette *organisation à deux degrés* aidera certains Instituts à étendre beaucoup plus leur influence apostolique.

III. — Conclusions

1° On se tromperait grandement — mais aucun lecteur de la RAM ne commettra cette erreur — en voyant dans l'approbation des Instituts séculiers une diminution d'estime à l'égard des Instituts religieux. Le 14 mars 1947, l'*Osservatore romano* tenait à préciser ce point en annonçant la constitution *Provida* : « Il ne s'agit pas de regarder le temps présent, qui apparaît très propice à ces nouvelles pousses de la grâce et de l'apostolat, comme si les institutions pré-

cédentes et toujours fécondes avaient aujourd'hui un moindre rôle à remplir ou des possibilités plus restreintes d'expansion. On veut, au contraire, ajouter de nouveaux joyaux à la couronne de l'Eglise, de sorte qu'il en résulte un éclat plus intense... Les anciens ordres et les congrégations religieuses fondées ensuite gardent intacte leur importance traditionnelle et irremplaçable, même en face des nécessités et des exigences plus variées de la vie moderne ; ils continuent pleinement à fonctionner, avec une vie si riche de mérites qu'il faut les regarder comme une des plus grandes gloires de l'Eglise ; ils dilatent toujours plus, dans tous les domaines religieux, les champs où l'on acclame les âmes généreuses et les héros. Dans la maison du Père céleste « il y a beaucoup de demeures », et le Seigneur se plaît à confirmer sans cesse ce qu'il a lui-même proclamé. Tous les militants s'en réjouissent et saluent aujourd'hui avec reconnaissance l'acte si bienveillant et si éclairé de Pie XII » (1).

2° En lui-même l'état religieux reste préférable aux Instituts séculiers. Avec ses trois vœux publics et la vie communautaire, il est mieux pourvu en moyens de perfection. Cette assertion ne s'appuie pas sur de pures abstractions mais surtout sur des constatations. La pauvreté et l'obéissance s'exercent beaucoup plus continuellement à l'intérieur d'un cloître que dans le monde où forcément les actes de dépendance à l'égard des supérieurs sont beaucoup moins nombreux. La vie dans le siècle ne fournit pas les sauvegardss de la vie conventuelle pour la chasteté, la fidélité aux exercices de piété et de renoncement, déclarés *nécessaires par le pape*, l'observance des constitutions, la vie intérieure.

3° Les difficultés que l'on rencontre à se sanctifier dans le monde (surtout dans le monde actuel, si paganisé) sont, il est vrai, une raison d'estimer beaucoup les vainqueurs de cette course d'obstacles. Il leur faut des principes très nets et très fermes, une volonté très aguerrie, un recours fervent et fréquent à la prière, la franchise à l'égard de leurs supérieurs, l'ouverture de conscience envers leurs confesseurs.

4° Les documents officiels résumés ci-dessus montrent en S. S. Pie XII le désir qu'il y ait beaucoup de membres d'Instituts séculiers mais, au moins autant, la volonté de ne pas sacrifier la qualité au nombre, de n'approuver les Instituts qu'à bon escient et de n'y admettre que qui en est digne. Dans la constitution *Provida*, le pape loue les plus anciens des Instituts séculiers d'avoir prouvé leur valeur pour la perfection et pour l'apostolat « grâce au choix exigeant et prudent de leurs membres, par la formation attentive et

(1) Nous empruntons cette traduction à l'article du P. Creusen sur *Les Instituts séculiers* dans la *Revue des communautés religieuses*, avril 1947.

suffisamment longue qu'ils leur donnent, par une règle de vie bien adaptée, ferme et souple à la fois ». Trois moyens sont donc nécessaires pour la vraie prospérité des Instituts séculiers.

1. *Le choix des membres :* se garder d'ouvrir les portes toutes grandes; ne recevoir que ceux qui montrent les aptitudes requises et des intentions bien surnaturelles. Parfois tel candidat, quand l'Institut le comporte, pourra être reçu comme membre affilié et peut-être, s'il le mérite, devenir plus tard membre au sens strict.

2. *La formation* attentive et suffisamment longue. A défaut de postulat et de noviciat on aura des probations analogues. On exigera que les débutants viennent plus souvent dans les maisons de l'Institut, pour y faire une sérieuse retraite, y entendre des instructions, conférences, exhortations spirituelles, y voir en particulier leur supérieur, lui rendre compte de leurs actions et des dépenses quelque peu extraordinaires, recevoir une direction appropriée à leur caractère, à leur âge, à leur profession dans le monde.

3. *Règle bien adaptée,* ferme et souple. L'horaire sera moins rigide que dans une vie de communauté ; le règlement tiendra aux points essentiels mais apprendra à unir étroitement la sanctification personnelle et l'apostolat dans le monde, qui, loin de se nuire, devront s'entr'aider.

5° Nos lecteurs n'oublieront pas les deux règles suivantes. 1. Il ne faut pas confondre la perfection de l'état avec la perfection individuelle ; telle mère de famille vaut mieux que telle religieuse et donc tel membre d'Institut séculier pourra être plus saint que plus d'un religieux ; 2. Ce qui est le meilleur en soi, dans l'abstrait, n'est pas le meilleur pour n'importe qui. Les vocations sont diverses . Dieu veut de bons laïques, des prêtres, des religieux, des membres de Sociétés à vie commune et d'Instituts séculiers. Certains sont appelés à la vie contemplative, d'autres aux diverses formes d'activité. Le mieux pour chacun est de connaître sa vocation personnelle (par la réflexion unie à la prière et puis en consultant un guide éclairé) et de la suivre généreusement.

6° En conséquence, celui qui se verrait appelé par Dieu à l'état religieux mais se contenterait d'entrer dans un Institut séculier pour renoncer moins complètement à ses biens, à ses aises, à son indépendance, ferait preuve de quelque lâcheté en ne correspondant qu'incomplètement aux invitations de la grâce. Serait au contraire pleinement louable celui qui répondrait entièrement, en se faisant membre d'un Institut séculier, à l'appel de Dieu, manifesté par l'ensemble de ses aptitudes naturelles, par les grâces reçues, par les indications providentielles et le contrôle d'un sage directeur. Dieu ne manquera pas à son Eglise. Il fera éclore de nombreuses vocations à l'état religieux sous ses diverses formes, mais aussi bien des voca-

tions pour les Instituts séculiers, si chaudement recommandés par S. S. Pie XII.

7° On aime à contempler par les sommets l'histoire des états de perfection. Le germe en est dans l'évangile, mais il se développe et évolue à la manière du grain de sénevé. Les tout premiers siècles voient les « ascètes » et les « vierges » qui pratiquent les conseils, mais en restant dans le monde. L'état religieux ne s'organise vraiment qu'après la paix constantinienne. Alors les ermites s'enfoncent dans la Thébaïde et les cénobites peuplent les monastères, dont S. Benoît est l'incomparable législateur. A cette vie surtout contemplative, insistant principalement sur la prière et la fuite du monde, les ordres mendiants au XIIIe siècle substituent, outre une pauvreté collective plus rigoureuse, la force d'un gouvernement central et une vie « mixte » où l'activité apostolique découle de la fervente contemplation. Au XVIe siècle, une armure plus souple facilite aux clercs réguliers les adaptations requises par l'évangélisation du Nouveau Monde et l'hérésie luthérienne. Un peu plus tard, comme le pape ne pouvait intervenir à chaque instant, le droit fut reconnu aux évêques, au moins implicitement, de fonder des Instituts à vœux simples qui se dévouèrent à toutes les œuvres d'enseignement, d'hospitalisation, d'apostolat et de bienfaisance. Plus récemment, l'Eglise, malgré ses préférences pour les vœux de religion, reconnut comme état juridique de perfection celui des Sociétés sans vœux publics mais à vie commune. Ces tranformations et ces variations de l'état de perfection ne furent pas des créations de la papauté. La papauté se contenta, en maintenant toujours les vrais enseignements du Christ, de suivre de près les initiatives prises par les fidèles sous l'inspiration du Saint-Esprit et en relation avec les circonstances, de les contrôler, de les approuver, quand elle le jugea à propos, parfois en les corrigeant ou en les complétant.

Il n'en va pas autrement pour les Instituts séculiers. Bien des personnes, désireuses de perfection, ne peuvent entrer au couvent, faute de santé ou par suite de l'opposition de leurs parents, de devoirs envers leurs proches ou d'autres obligations inéluctables. A certains caractères ou tempéraments la vie de communauté est spécialement difficile. Bien des formes d'apostolat ne peuvent être exercées ni certains milieux pénétrés par des religieux en costume. Pour évangéliser le monde moderne, il faut des apôtres à même de descendre dans les mines, de travailler dans les usines, de se rencontrer dans toutes les professions légitimes pour les assainir à la manière d'un ferment.

S. S. Pie XII n'a pas voulu continuer à ignorer officiellement les généreux chrétiens qui rêvaient de se sanctifier dans le monde en le sanctifiant. Il a fait un geste hardi en reconnaissant officiellement

les Instituts séculiers comme un état juridique de perfection, en leur donnant leurs statuts essentiels et en encourageant les bons chétiens à les favoriser et à recourir à leurs services. Cette innovation assez audacieuse rappelle un peu l'approbation par la papauté des ordres mendiants au XIIIe siècle, des clercs réguliers au XVIe, puis des congrégations à vœux simples et même de religieuses hospitalières et missionnaires. « Duc in altum », répète Jésus-Christ au successeur de saint Pierre.

Les Instituts séculiers sont spécialement nécessaires à notre époque déchristianisée où le costume religieux (si bienfaisant par ailleurs) suffit à mettre en méfiance, où le semblable n'est atteint que par son semblable, où la persécution des pouvoirs publics peut contraindre les religieux à se cacher ou à se camoufler. Les membres des Instituts séculiers sont invités à embrasser les professions les plus variées, même les plus « laïques ». Comme les communistes (« fas est et ab hoste doceri »), ils sauront « noyauter » leur milieu pour le rechristianiser progressivement. L'Action catholique s'y applique depuis un certain nombre d'années, mais le pape compte sur les Instituts séculiers pour renforcer son efficacité. Tel ou tel s'habituait à ne voir guère dans l' « action » qu'une activité ou agitation extérieure. bien peu fertile en résultats surnaturels. On risquait même, dans l'atmosphère athée de notre époque, de perdre un peu « le sens de Dieu », si magistralement rappelé par Son Eminence le cardinal Suhard. Par la pratique sérieuse des conseils évangéliques, par les exèrcices de piété et de renoncement, les Instituts séculiers, pour reprendre après le pape les métaphores évangéliques, seront le sel, la lumière, le ferment de l'Action catholique et des autres œuvres et en accroîtront beaucoup le vrai rendement. Quand la société « laïque » ne veut plus de Dieu, n'est-il pas génial (et inspiré par le ciel) de relever le défi ? Partout Dieu aura ses émissaires, dans les hôlels, dans les maisons bourgeoises, les mansardes, les taudis, les écoles, les ateliers, les bureaux, à la ville et aux champs, dans le métro et dans les tramways, et cette bienfaisante invasion finira par reconquérir le monde au Christ.

Finir sur cette note optimiste n'est pas oublier les sérieuses difficultés que présentera la réalisation d'un tel idéal et auxquelles nous avons fait allusion. Ce n'est non plus aucunement vouloir remplacer l'état religieux par les Instituts séculiers. Ils sont appelés à coexister, de même que les différentes formes de vie religieuse. Mais l'on est heureux, en entrant le mieux possible dens les intentions du Saint-Père, d'entrevoir une ère de réelle amélioration pour l'Eglise et pour le retour au Père céleste, trop longtemps délaissé par la société moderne.

Emile JOMBART, S. J.

COMPTES RENDUS

Etudes Carmélitaines, SATAN. — Paris, Desclée De Brouwer, 1948, 666 pages.

Le R. P. Bruno de Jésus-Marie, directeur des *Etudes Carmélitaines*, ne recule devant aucune hardiesse, dès lors qu'elle s'avère utile. Nous manquions d'une documentation abordable sur le diabolisme, nous manquions d'une mise au point conforme aux derniers travaux de la science sur un sujet dont il n'est pas besoin de dire combien il reste à l'ordre du jour. Les progrès de la psychiatrie et de la psychanalyse n'ont rendu que plus actuel un personnage à l'existence duquel la foi catholique nous oblige de croire, mais qui cristallise en son prestige mystérieux les terreurs et les superstitions de tous les temps et de tous les pays.

L'initiateur de cette enquête n'a pas cherché à restreindre son champ d'investigation ; bien plutôt a-t-il voulu réunir les manifestations les plus variées d'une croyance dont de multiples domaines reflètent l'influence. Aussi a-t-il constitué, selon une méthode inaugurée il y a quelque dix ans par les *Etudes Carmélitaines*, une équipe de spécialistes dont la compétence assure à ce volume une haute tenue scientifique.

L'ouvrage est divisé en huit sections.

La première établit l'*existence* de Satan. Le R. P. A. Lefèvre en relève les traces dans l'Ancien Testament, tandis que M. Henri Marrou nous présenté la pensée des Pères sur cet *ange déchu* ; le P. Philippe de la Trinité prend parti entre le P. de Lubac et le regretté P. de Blic dans leur controverse récente sur le péché des anges et la destinée de l'esprit : il propose une solution qui lui paraît plus conforme à la pensée de S. Thomas tout en reconnaissant l'intérêt des deux thèses qui s'appuyaient elles aussi sur la doctrine du docteur angélique. Suivent deux brèves contributions sur la pensée de S. Jean de la Croix et de Sainte Thérèse.

Satan a une *histoire* qui déborde singulièrement la tradition que conserve le christianisme. La seconde section nous conduit de la religion des Primitifs jusqu'à l'Islam kurde en passant par les dua-

lismes iraniens. On appréciera ici spécialement l'étude de M. Henri-Charles Puech sur le démonisme manichéen.

Vient ensuite, occupant toute la troisième section, une série de recherches dues à M. Albert Frank-Duquesne et intitulées *Réflexions sur Satan en marge de la tradition judéo-chrétienne.* L'auteur y dépense une somme impressionnante d'érudition pour éclaircir à partir de l'Ecriture les problèmes que soulève le péché de Satan et la tentation.

La quatrième section recueille quelques attitudes suscitées par la *répression* de Satan. C'est d'abord Mgr F.-M. Catherinet qui à propos des démoniaques de l'Evangile montre la complexité des problèmes que soulèvent les cas de possession et l'insuffisance du critère exclusivement médical pour trancher de leur réalité. Puis le regretté chanoine Maquart commente le rituel de l'exorcisme et rappelle combien l'Eglise entend adopter vis-à-vis des manifestations diaboliques une attitude vraiment critique qui ne redoute pas de tomber par sa reserve éclairée dans un scepticisme coupable. M. Emile Brouette consacre plus de vingt-cinq pages à évoquer les précautions prises par la civilisation chrétienne du XVIe siècle pour se défendre du satanisme. L'information précise dont il fait état donne un très réel intérêt à ce travail qui fait revivre sous ses formes multiples la hantise contagieuse du démon qui a si profondément ému le siècle de la sorcellerie. On appréciera de même la documentation que nous fournissent le R. P. Debongnie et le Docteur Vinchon.

La cinquième section est consacrée à la thérapeutique. Le P. Bruno a fait ici appel à des psychanalistes qui, avec le Docteur Françoise Dolto, Madame Maryse Choisy et le Docteur Yolande Jacobi nous présentent sous un jour nouveau le rôle du démon dans les structures infraconscientes de la psychologie humaine. Le Docteur Vinchon relève les aspects principaux que prend le diable dans les divers états de possession. On saura gré surtout au Professeur Lhermite des pages si riches d'expérience qu'il consacre aux pseudo-possessions diaboliques. Le R. P. de Tonquédec termine cette section par d'utiles précisions sur quelques aspects de l'action de Satan en ce monde. Les deux sections suivantes ont un intérêt plutôt littéraire. Elles évoquent quelques-unes des *formes* sous lesquelles le démon apparaît dans la littérature : Dante, Milton, Balzac, Gogol et Dostoiewski, d'autres encore y sont étudiés dans leur croyance au démon. On lira enfin comme les pages d'un testament émouvant le témoignage que portait contre le national-socialisme le regretté dom Mager peu de temps avant de mourir. Enfin on doit à M. Roland Villeneuve une *bibliographie* méthodique qui rendra service. Je relève parmi les ouvrages récents une lacune : on n'a pas signalé

l'ouvrage des Docteurs L. et J. Gayral, préfacé par le Professeur Riser : *Les délires de possession diabolique* (Paris, 1944).

Il est regrettable que les indications soient parfois très incomplètes ; un simple titre est absolument insuffisant pour éclairer les recherches et donner à un travail de ce genre son caractère utilement scientifique.

On ne pouvait demander à une encyclopédie de ce genre d'être exhaustive. Certains aspects de la doctrine auraient cependant dû figurer qui ont été complètement omis ; les données du Nouveau Testament n'y occupent pas toute la place qui leur revient ; l'angélologie des scolastiques y est peu exploitée. L'ouvrage n'en garde pas moins une importance qui lui assurera un légitime succès.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

Albert Valensin. — *Initiation aux Exercices spirituels.* — Beyrouth, 1940.

Du même. — *Aux Sources de la vie spirituelle : une grande retraite.* 4 vol. — Beyrouth, 1940.

Le regretté P. Albert Valensin, SJ., a été l'un des praticiens des *Exercices Spirituels* les plus en vue de notre temps. Il s'était spécialisé depuis quelque vingt ans dans l'art de les donner aux prêtres et aux religieux. Après avoir exercé ce ministère à travers la métropole, il avait répondu à l'appel du clergé indigène et des missionnaires d'extrême-orient auxquels il porta les bienfaits d'une méthode hautement louée par le Pape Pie XI. En publiant peu avant sa mort à Beyrouth, où les événements l'avaient arrêté, les notes qu'il avait accumulées, il assurait à son œuvre une survie féconde. Ses ouvrages se rangent parmi les commentaires substantiels du livret ignatien.

On n'y cherchera pas l'étude objective appuyée sur un contexte historique savamment documenté que d'autres nous ont donnée. Le R. P. Valensin a voulu, avant tout, aider les âmes à tirer le meilleur profit pratique du texte de S. Ignace. Il fait preuve d'un esprit éminemment personnel qu'une rare culture avait mis très au fait du besoin des âmes modernes et de leurs conceptions spirituelles,

L'*Initiation* qu'il nous propose dans un premier ouvrage comporte l'explication des documents essentiels renfermés dans le livre des *Exercices Spirituels*. L'auteur y a ajouté quelques chapitres complémentaires sur des questions amorcées simplement par saint Ignace, mais qu'il a jugé opportun de développer devant des audi-

toires contemporains soit en raison de controverses récentes, comme, par exemple, le chapitre VIII sur l'« ascèse de la prière » ou le chapitre XXXV sur le sens général de la retraite ignatienne, soit en raison de problèmes actuels particulièrement délicats comme les rapports du renoncement chrétien et de la culture humaine (c. XXIV). On remarquera particulièrement l'importance que le R.P. attachait à la Liturgie. Il y fait de très nombreuses allusions. Il rappelait volontiers que S. Ignace, bien loin de l'exclure du cadre de la retraite, prévoyait au contraire qu'elle occuperait sa place dans l'horaire quotidien. Il lui consacre le chapitre XXII où il enseigne l'utilisation de l'Office divin et de la messe dans leurs rapports avec la contemplation.

Relevons également l'intérêt porté à la dévotion au Sacré-Cœur (c. XXI) et à la Sainte-Vierge (c. XXVI). Plus personnels encore les chapitres consacrés à la Trinité dans ses rapports avec le mystère de l'Incarnation et dans son retentissement sur l'attitude religieuse fondamentale du chrétien spécialement au cours de la prière (c. XXXII, XXXIII, XXXIV).

Le R. P. Valensin avait une immense lecture. Il a semé au fil de ces pages de beaux textes qu'il excelle à mettre en valeur. Saint Augustin et S. Jean de la Croix semblent lui être particulièrement familiers, mais l'index des auteurs cités nous révèle l'amplitude de son information théologique et spirituelle.

L'interprétation que le R. P. Valensin nous donne du *Principe et Fondement*, cet avant-propos capital de la retraite ignatienne, tient compte des structures psychologiques de notre vie surnaturelle. Il en propose d'abord une exégèse littérale, « conceptuelle », qui définit d'un point de vue spéculatif la destinée de l'homme et de l'univers, puis d'un point de vue pratique la conduite qui en découle. Il ne s'en tient pas là, mais introduisant au centre de nos perspectives la révélation néo-testamentaire, il nous suggère l'exégèse vivante qui considère la vérité fondamentale moins comme une idée que comme uue personne qui n'est autre que Jésus-Christ lui-même dans sa parole et dans sa Personne. On voit ici comment le R. P. Valensin, dépassant la lettre du texte, se plaît à en transposer le sens sur le plan concret de l'évangile.

La méditation du *Règne* est une pièce maîtresse des *Exercices* de S. Ignace. On sait combien la facture eu est originale et déroutante pour qui oublie le caractère très personnel de l'expérience faite à Manrèse. Aussi le P. Valensin veut-il voir dans la parabole qui en constitue le préambule comme une évocation inspirée des préoccupations de l'ancien soldat de Charles-Quint qui songeait dans sa solitude au destin d'une chrétienté en train de s'émietter et rêvait de ce qu'il eût répondu à un empereur unique épris d'établir le royau-

me de Dieu dans son unité conquérante. La seconde partie de la contemplation apparaît dès lors comme la réalisation objective sur le plan religieux d'un rêve de paladin. L'explication est assurément ingénieuse. On s'attachera surtout aux dispositions intérieures que commande le texte ignatien et que le commentateur met en bonne lumière : admiration pour la personne du Christ-Roi, générosité à son service qui suppose une foi profonde s'appuyant sur tout le contexte doctriual inclus dans les horizons du converti de Manrèse.

Le commentaire des *Deux Etendards* est également suggestif. Le R. P. Valensin en dégage l'expérience de vie qu'il suppose et les conclusions que doit en retirer l'apôtre : voir dans sa fonction sociale une *aide* à l'humanité, comprendre que sa vie personnelle doit être toute *divine*. Ce second point mériterait d'être souligné davantage, car il caractérise un trait essentiel de la spiritualité d'action basée sur les *Exercices :* se sanctifier pour sanctifier les autres.

Ces quelques indications suffiront à montrer combien la personnalité si forte du commentateur donne à son intelligence des *Exercices Spirituels* une valeur attachante d'actualité. On discutera de son interprétation objective du texte lui-même. Il n'en a pas moins heureusement réalisé son but qui est d'aider la réflexion et de stimuler l'effort personnel.

Le R. P. Valensin est de ceux qui refusent à *l'élection* ignatienne la place centrale que lui reconnaissent de nombreux commentateurs. Le but d'une retraite est, selon lui, la poursuite de l'union divine par la conformité à la volonté de Dieu. L'élection n'a qu'un rôle éventuel et secondaire. Je penserais pour ma part qu'il ne tient pas assez compte de l'importance que prend pour la sanctification l'expérience d'une décision surnaturelle réalisée dans des conditions exceptionnellement favorables. L'originalité de la méthode ignatienne n'est-elle pas de nous apprendre à nous déterminer avec le maximum de droiture et de pureté intérieure? Il y a en cela une initiation qui donne tout son prix à la retraite menée dans l'atmosphère de prière et d'idéal préconisée par S. Ignace, selon les données de sa propre expérience.

Outre cet ouvrage qui est, comme on le voit, une introduction aux *Exercices Spirituels,* le R. P. Valensin a publié en quatre volumes — chacun comprenant les exercices d'une semaine — « une grande retraite » de trente jours. On y trouvera développées les idées du R. P. On appréciera les indications de lectures qu'il donne pour chaque jour et surtout l'abondance des références qui font de cette publication une mine de renseignements utiles pour les directeurs et prédicateurs. Nous ne pouvons qu'y renvoyer nos lecteurs, en leur conseillant d'utiliser simultanément l'*Initiation* et la *Retraite.*

Michel Olphe-Galliard, S. J.

Hugo Rahner, S. J. — *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, traduit de l'allemand par Guy de Vaux, S. J. Préface du P. Henri de Lubac, S. J. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1948, 139 pages.

En peu de pages, ce petit livre nous apprend plus de choses sur S. Ignace et sur son œuvre que beaucoup de gros ouvrages. Il s'y dessine un visage bien vivant et singuliérement attachant du fondateur de la Compagnie de Jésus. Les traits qui l'animent sont empruntés aux sources historiques les plus sûres, à ces *Monumenta* que les Jésuites espagnols publient au prix d'un travail infatigable — les récents *Fontes Narrativi* en témoignent — et qui nous livrent le vrai secret de la Compagnie de Jésus, de sa « puissance » et de ses échecs.

Le P. H. Rahner partage son livre en trois chapitres qui ponctuent les étapes essentielles d'une pensée et d'une œuvre marquées au coin de la coopération la plus intime entre Dieu et son serviteur Ignace.

Le chapitre I discerne l' « influence du monde ambiant sur la vie spirituelle d'Ignace ». Il en décrit le retentissement et sur les *Exercices* où le service du Roi, le culte de la Majesté divine occupent une place primordiale et sur l'idéal réalisé dans la Compagnie par un esprit d' « obéissance dans la discipline » qui se rehausse d'une certaine noblesse d'attitude due manifestement aux origines et à la première éducation du Fondateur.

Le chapitre II s'attache à la « rencontre d'Ignace avec la piété chrétienne traditionnelle ». Il nous rappelle les traits qui révèlent une *préparation* plus ancienne qu'on ne le croit souvent, puisqu'ils remontent aux premières impressions religieuses reçues dans le milieu familial, bien avant la conversion. De celle-ci le P. Rahner ne retient que les aspects propres à nous orienter vers une meilleure intelligence des *Exercices Spirituels.* On appréciera en particulier la méthode très objective qui concentre son étude sur l'influence des trois ouvrages lus par Inigo durant ses loisirs de blessé : la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux, le *Flos Sanctorum* de Jacques de Voragine et l'*Imitation de Jésus-Christ.*

Cette investigation attentive rend superflue la recherche de sources moins certaines parce qne non explicitement données par les documents primitifs. On aime ainsi à voir se dégager d'une gangue assez fruste les grands élans de générosité qui, de Loyola à Manrèse jettent S. Ignace sur les traces de S. Onuphre l'ermite, puis de S. François et de S. Dominique, en attendant les illuminations mystiques des bords du Cardoner. Ce sont ces hautes faveurs divines qui purifient la connaissance et engagent la volonté du solitaire dans un

combat dont les *Deux Etendards* explicitent le sens. Le P. Rahner en déduit le caractère fondamentalement christologique des *Exercices* et la valeur essentiellement spirituelle de la *discrétion* caractéristique de la Compagnie et qu'on a souvent interprétée comme une habileté politique.

Le chapitre III est consacré à la « transformation mystique d'Ignace en homme d'Eglise ». Le séjour à Manrèse devait, en effet, achever de former en lui le maître spirituel auquel nous devons les *Exercices* et le fondateur capable d'infuser à ses disciples un esprit à la fois fidèlement traditionnel et hardiment original.

Le P. Rahner reconnaît à l'itinéraire spirituel parcouru à Manrèse les trois étapes classiques : la période tranquille du débutant, la période des nuits de l'âme, la période d'illuminations trinitaires. Il s'en rapporte aux témoignages primitifs pour nous faire sentir à quel point la grande vision survenue dans l'oratoire de Saint-Paul au bord du Cardoner a tranformé son héros. C'est de là très exactement que date l'orientation apostolique qui polarise toutes les acquisitions antérieures et marque les expériences nouvelles d'Ignace. C'est là qu'il prend une conscience déterminante de l'Eglise par laquelle les poussées d'un amour sans limite sont en quelque sorte canalisées et finalisées. C'est dans cette expérience qui bouleverse ses premières inclinations que naît en Ignace le sens de la *caritas discreta* en laquelle le P. Rahner nous montre une des caractéristiques les plus originales de la mystique ignatienne. Par elle pense-t-il, le fondateur de la Compagnie de Jésus s'insère dans la lignée des hommes d'Eglise auxquels il se plaît à le comparer. On appréciera, croyons-nous, particuliérement cette évocation des hautes physionomies qui dominent l'histoire de l'Eglise depuis ses origines : S. Ignace d'Antioche qui la défend contre le gnosticisme hellénique, S. Basile et S. Benoît qui la protègent contre le spiritualisme désincarné où risque de sombrer le monachisme grandissant, S. Augustin enfin qui renonce au repos de la contemplation pure pour prendre part au combat de l'Eglise militante. Une « connexion métahistorique », dit le P. Rahner, relie Ignace à ces défenseurs de l'Eglise. Comme eux, il s'oppose aux dangers dont elle est sourdement menacée. Pour démêler le bien du mal dans une société où les meilleures volontés s'adultèrent par un mysticisme témérairement indépendant, le « discernement des esprits » s'offre comme une arme indispensable à l'apôtre des temps nouveaux. Ici encore Ignace n'est ni le seul ni le premier à faire preuve pour en user d'un art prudent et averti. Ste Catherine de Sienne, S. Bernardin de Sienne sont des précurseurs auxquels il n'est pas factice de comparer le fondateur de la Compagnie de Jésus.

Les conséquences que met en valeur le P. Rahner intéressent

d'abord les *Exercices*. Leur caractère propre est à la fois surnaturel et traditionnel. S'ils favorisent éminemment la recherche de l'expérience personnelle d'intériorité, ils provoquent aussi une étude approfondie de la théologie sous-jacente à la conception du régne du Christ en tant qu'il est combat contre Satan, au « discernement des esprits » qui serait inintelligible sans la lumière de la tradition.

Enfin le P. Rahner, confirmant les vues du P. Van Ortroy et du P. Leturia, pense que si Manrèse n'a pas procuré à Ignace l'idée définitive de la Compagnie de Jésus, c'est de là cependant qu'il emportait le schéma déjà assez précis de cette Œuvre que devaient éclairer progressivement les étapes à venir de sa pensée.

Cette synthèse remarquablement ramassée et drue illustre l'idéal de grandeur et d'humilité que le P. Rahner dès son introduction résume en ces deux mots clés : *Magis* et *caritas discreta*. Quiconque voudra pénétrer intimement dans le « secret des Jésuites » ne pourra mieux s'en informer que dans ce précieux ouvrage.

Michel Olphe-Galliard, S. J.

H. Lais. — *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik.* — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1941, 8°, VIII-103 pages.

Eusèbe Amort, chanoine régulier de Polling (1692-1775) est un des écrivains religieux allemands de la première partie du XVIIIe siècle les plus féconds (environ soixante-dix ouvrages imprimés) et les plus remarquables. Il a touché un peu à toutes les disciplines : théologie, philosophie, droit canon, histoire, etc. et son héritage manuscrit est considérable. Le cardinal Lercari le fit venir à Rome où il séjourna d'avril 1733 à janvier 1735. Ce séjour de moins de deux ans exerça sur le développement de son activité une influence considérable et lui valut d'illustres amitiés dont on trouve l'écho fréquent dans les douze in-folios où il a groupé sa correspondance. Papes, cardinaux, théologiens, érudits sont en rapports suivis avec lui et ces précieuses relations lui seront fort utiles au moment où il est vivement attaqué, en particulier pour l'ouvrage qui l'a fait le plus connaître, avec son traité sur les indulgences, les deux in-quarto sur les révélations, les visions et les apparitions privées.

M. Lais aurait pu écrire une monographie complète et abondante sur Amort, car il a compulsé les nombreux manuscrits qui le concernent à la bibliothèque de Munich. Mais tout en donnant l'essentiel sur la vie et les ouvrages, il a fait porter directement son exposé sur ce dernier livre qui lui a offert l'occasion de faire une étude com-

parée de la doctrine d'Amort et de celle des écrivains récents sur le même sujet. Dans cette monographie il se préoccupe de dire beaucoup en peu de mots et et d'apporter des renseignements précis sans aucun développement qui ne soit pas indispensable. Après quelques pages sur la vie et l'ensemble de l'œuvre, il aborde le problème de la théologie mystique, tel qu'Amort l'a envisagé et c'est ainsi qu'il est amené à exposer tout d'abord la controverse sur les les écrits de Marie d'Agréda qui a fait couler tant d'encre à la fin du XVIIe siècle et tout le long du XVIIIe jusqu'à ce que Clément XIV y ait mis fin officiellement en interdisant de continuer le procès de béatification que le postulateur s'obstinait à vouloir ne pas disjoindre de l'authenticité de ces écrits.

Après cet exposé historique, M. Lais aborde, dans la seconde partie de son ouvrage, l'étude directe des idées d'Amort sur les révélations privées et des applications qu'il en fait à divers recueils. La tâche n'était pas simplifiée par la manière dont Amort a conçu son travail. Au lieu d'un exposé synthétique, le *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae ex scriptura, conciliis, ss. Patribus aliisque optimis authoribus collectae explicatae et exemplis illustratae* (Augsbourg, 1744), en deux in-quarto de 283 et 587 pages, présente d'abord, dans l'ordre même qu'indique le titre, une série de règles plus ou moins longuement commentées et éclairées par divers témoignages scripturaires, patristiques, historiques, selon l'ordre chronologique des auteurs auxquels il les emprunte. Puis à la fin de cette première partie il les résume et les groupe en quatre séries plus courtes de règles se rapportant aux révélations vraies, douteuses, plus probablement fausses et certainement non divines. Le deuxième volume, d'étendue double de celle du premier est tout entier consacré aux applications et contient une mine comme inépuisable de faits et de constatations fort utiles à qui veut étudier de près la matière. Les sept premiers chapitres sont consacrés aux exemples d'illusions empruntées à divers auteurs, les six derniers à l'étude détaillée de diverses révélations : de sainte Gertrude, de sainte Elisabeth de Schoenau, de la B. Angèle de Foligno, de la B. Véronique de Binasco, de la vénérable Marie d'Agréda qui, à elle seule, fait l'objet de plus des trois cinquièmes du volume : trois cent soixante-deux pages sur cinq cent quatre-vingt-sept. Amort y déploie une érudition très vaste, guidée par un sens critique éveillé et une théologie de bon aloi : cela lui permet de séparer l'ivraie du bon grain et d'émettre des jugements en général justifiés. Il n'a pas en effet toujours raison. M. Lais signale au passage ses défaillances et les quelques points où les spécialistes d'aujourd'hui ne partagent pas sa manière de voir. Il relève aussi, à plusieurs reprises la partialité curieuse d'Amort en faveur de sainte Gertrude qui fait contraste

avec sa sévérité pour Marie d'Agréda mais peut-être lui-même n'est-il pas assez sévère pour l'œuvre de cette dernière.

Quoi qu'il en soit, par l'exposé aynthétique qu'il donne de l'enseignement d'Amort et la perpétuelle confrontation qu'il établit au bas des pages avee les affirmations correspondantes d'auteurs modernes comme Poulain, Farges, Maréchal, Krebs, Mager, son livre devient une sorte de memento où l'on peut prendre une connaissance rapide mais sûre et raisonnée des problèmes que pose l'existence des révélations privées, qu'il s'agisse du mode de connaissance charismatique ou discursif ou de l'étude des faits eux-mêmes par rapport à la personne, au contenu, aux circonstances ou aux effets de ces révélations privées. Il passe ensuite en revue les applications faites par Amort lui-même et termine par un jugement d'ensemble sur ce théologien où, tout en signalant quelques défauts, il rend justice au mérite inconstestable de cet auteur qui, avec ténacité et en dépit de multiples oppostions, s'est efforcé de faire triompher des idées justes; substantiellement elles sont celles sur lesquelles on s'est mis d'accord aujourd'hui. La bibliographie assez abondante qui clôt le volume rendra bon service, en particulier les deux pages sur la littérature (récente, sauf Benoît XIV) concernant les révélations privées. Elle complète utilement la liste des auteurs dont s'inspire Amort, qui est donnée aux pages 28 30 et qui va de saint Thomas au dominicain Jos. Aug. Orsi, mort en 1761, tout à fait contemporain d'Amort lui-même.

Je n'ai pas l'intention de suivre dans le détail l'exposé du Dr Lais. Ce serait refaire un résumé de toute cette doctrine. Il suffira de signaler quelques points, d'autant plus utiles à considérer que les circonstances actuelles marquent une recrudescence du goût pieux pour ce genre de littérature.

M. Lais s'appesantit avec raison sur l'une des lois les plus importantes en cette matière, la loi d'*accommodation*, qui est déjà de nature à éclairer beaucoup le sujet. Il la rapproche avec raison de l'usage qui en est fait dans l'Ecriture elle-même. Elle consiste dans cette constatation que, la révélation s'insérant dans la trame de notre vie psychique, doit être préalablement mise en harmonie avec elle, en particulier avec les habitudes et les données préexistantes de notre intelligence, pour être reçue et comprise par l'âme qui en est l'objet. Il y a donc, dans le cas même d'une révélation authentique, une certaine adaptation qui est faite de la vérité selon les habitudes de penser du voyant, un souci de lui présenter ce que la révélation peut offrir de nouveau, dans le cadre habituel de ses pensées et de son langage, de ses connaissances, qui par là même colore déjà diversement la présentation d'une même vérité, selon les individus ou les époques, tient compte de l'état d'esprit général ou particulier (par

exemple le troisième ciel de saint Paul, la description des peines éternelles, le rôle du démon, etc.). Il peut y avoir ainsi, dans le domaine notamment des sciences naturelles, des manières de parler inexactes qui n'ont aucune importance par rapport à l'idée elle-même et à l'effet recherché, c'est-à-dire à l'édification religieuse.

Il est une seconde loi sur laquelle insiste moins M. Lais mais qu'il mentionne cependant et qui agit dans le même sens que la précédente, en en renforçant les effets : elle est elle aussi de souveraine importance quand il s'agit d'examiner l'authenticité d'une révélation. C'est la loi qu'on pourrait appeler la *loi du second temps.* Le fait qui la fonde est bien connu. Tant que l'âme est directement en rapport avec Dieu, elle ne saurait se tromper ou s'illusionner sur ce qui lui est dit. C'est le premier temps, mais comme l'action divine s'insère vitalement dans le déroulement de la vie mentale, l'activité propre du voyant intervient rapidement, si bien qu'elle amène facilemsnt la confusion entre ce qui est l'authentique message divin et l'interprétation personnelle qui en est faite. Tout le subconscient est mis en jeu, au service de l'expression qui doit objectiver cette interprétation. Si bien que le voyant lui-même est comme incapable de discerner ce qui vient réellement de Dieu et ce qu'il ajoute de sa propre initiative. Ainsi de la meilleure foi du monde il présente et cherche à faire accepter comme divin, ce qui est, en partie ou totalement, une création de son propre esprit. Dès lors on retrouvera un écho de ses propres pensées, de ses préférences ou de ses préjugés, de ses lectures, des influences subies, dans ce qu'il présentera comme le contenu de ses visions. Naturellement interviennent ici les enquêtes auxquelles fait allusion M. Lais portant sur la personne et la psychologie du voyant. Plus elles sont étendues et approfondies plus elles permettent de déceler la part humaine dans l'œuvre à examiner. C'est ici qu'Amort étudiant les œuvres de Marie d'Agréda pouvait en abondance signaler les influences extérieures subies et les inventions caractéristiques marquant l'œuvre de Marie, en particulier sa conception du rôle de la Sainte Vierge dans la vie de Jésus-Christ, si peu en harmonie avec les renseignements fournis par l'Evangile. Pour d'autres voyants aussi, indépendamment des récits, comme ceux de Catherine Emmerich dont on sait qu'ils ont été remaniés fortement par Brentano, on pourra par une analyse attentive découvrir comment telle ou telle affirmation présentée comme l'effet d'une vision n'est que le prolongement d'une réflexion ou méditation personnelle sur une scène de l'Evangile ou sur une parole du Christ. Dans cet état de choses, les illusions sont très faciles et c'est ainsi que de nombreuses personnes croient recevoir des messages ou des missions qui ne sont que l'écho de leurs propres aspirations. C'est ce qui explique notamment les contradictions souvent remar-

quées, portant sur le même fait, entre des visions provenant de saints authentiques ou de personnages au-dessus de tout soupçon.

On voit dès lors combien est complexe le cas des révélations ou des visions, même quand elles offrent des garanties sérieuses d'authenticité. Cela explique l'attitude réservée de l'Eglise et son refus de donner une approbation positive qui entraînerait pour les fidèles l'obligation de croire aux révélations privées (cf. *infra*, p. 294). Elle nous garantit que telle ou telle de ces révélations ne présente rien qui soit en opposition avec la foi et la morale mais elle ne se prononce ni sur la réalité même du phénomène ni sur l'authenticité des récits qui en sont faits ou des paroles qui s'y rapportent. On reste dans le domaine de la foi humaine et de ses garanties propres. Certaines visionnaires vont volontiers au-delà et réclameraient sans hésiter, comme Marie d'Agréda, le bénéfice de la foi surnaturelle pour leurs dires. Mais c'est oublier le fondement même de notre religion qui est la foi au seul message divin tel qu'il nous est transmis par les Ecritures et l'enseignement authentique des Apôtres et de l'Eglise, message qui ne saurait s'enrichir au cours des siècles. Sans doute l'attention peut être spécialement attirée en diverses périodes sur tel ou tel aspect différent de la révélation authentique mais rien de spécifiquement nouveau ni en matière de dogme, ni en matière de morale, ne peut être obtenu par cette voie de la révélation privée. Loin d'encourager comme on le fait trop souvent la curiosité dans ce sens, comme si l'Evangile ne nous suffisait pas, il faut la combattre, car on ne s'expose qu'à des déceptions ou à la déformation de la croyance catholique et de l'attitude que doit avoir le chrétien. C'est avec raison qu'au cours des polémiques nombreuses que provoquèrent ses écrits Amort a rappelé sur tous ces points la vérité. Sur tel ou tel détail il a pu se tromper mais dans l'ensemble son livre est l'écho fidèle de la saine tradition théologique. Chaque chose à sa place. Il faut d'abord user de notre raison éclairée par la foi pour examiner jusqu'où peuvent aller, dans ce domaine obscur, les possibilités de nos forces naturelles et, l'origine surnaturelle solidement démontrée, tenir compte des principes exposés plus haut pour laisser les révélations privées à leur vraie place et ne point leur demander ce que Dieu n'a nullement l'intention de nous transmettre par elles.

Ferdinand Cavallera, SJ.

CHRONIQUE

Le magistère et les visions ou révélations privées

La multiplication des ouvrages parlant de visions, révelations et autres phénomènes extraordinaires attribués à des interventions surnaturelles, suscite souvent des questious sur l'autorité de l'Eglise en ces matières. Nous croyons utile de reproduire ici, pour la commodité de nos lecteurs, trois documents qui fixent la pensée officielle du magistère.

I. Le premier, qui remonte au 12 mai 1877, est une réponse de la Congrégation des Rites, à propos de Lourdes et de la Salette, à une question demandant si le Saint-Siége avait approuvé les apparitions ou révélations qui ont été l'occasion de ces nouvelles formes de dévotion. Il est répondu :

Eiusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque reprobatas vel damnatas ab apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tanquam pie credendas, fide solum humana, iuxta traditionem quam ferunt idoneis etiam testimoniis ac monumentis confirmatam. Nihil proinde obstare quin Ordinarii pari ratione se gerant; facta desuper (si de opere typis vulgando agatur) in eodem sensu opportuna declaratione seu protestatione ad tramitem decretorum praelaudeti Urbani Papae VIII. (Cf. Decreta authentica S. C. Ritum n° 3419, transcrit par J. de Guibert, *Documenta ecclesiastca christianae perfectionis,* Rome, Université Grégorienne, 1931, n° 1005, p. 460-461).

II. Reprenant la question, vers la fin de l'encyclique *Pascendi*, le pape Pie X s'exprime ainsi :

Cum autem de piis traditionibus iudicium fuerit, illud meminisse oportet : Ecclesiam tanta in hac re uti prudentia, ut traditiones eiusmodi ne scripto narrari permittat nisi cautione multa adhibita praemissaque declaratione ab Urbano VIII sancita ; quod etsi rite fiat, non tamen facti veritatem asserit sed nisi ad credendum argumenta desint, credi modo non prohibet. Sic plane sacrum Consilium legitimis ritibus tuendis ab hinc annis XXX edicebat. [Il transcrit ici le texte I ci-dessus : *Eiusmodi... confirmatam* et continue] : Hoc qui teneat metu omni vacabit. Nam apparitionis cuiusvis reli-

gio, prout factum ipsum spectat et *relativa* dicitur, conditionem semper habet implicitam de veritate facti; prout vero *absoluta* est, semper in veritate nititur; fertur enim in personas ipsas sanctorum qui honorantur. Similiter de reliquiis affirmandum.

III. C'est la même doctrine qui a été sous une autre forme reprise et réaffirmée par la même Congrégation des Rites dans le décret sur l'héroïcité des vertus de Gemma Galgani, approuvé par le Pape Pie XI et publié sur son ordre le 29 novembre 1931. Il y est dit que, après avoir entendu l'opinion des Cardinaux et des officiers et consulteurs de la Congrégation réunis en assemblée générale, le Pape a fait connaître son propre jugement favorable à l'héroïcité,

Nullo tamen per praesens decretum (QUOD QUIDEM NUMQUAM FIERI SOLET) prolato iudicio de praeternaturalibus servae Dei charismatibus. (*A.A.S.*, 1932, 24, p. 57; c'est nous qui soulignons). F. C.

Conférences spirituelles

— *L'Institut d'études spirituelles*, constitué depuis un an à la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, donnera cette année un cycle de six séries de conférences les lundi, vendredi, samedi, de 17 à 18 heures et de 18 à 19 heures, du 1er décembre à fin février. En voici le programme : R. P. Féret, OP, *La spiritualité évangélique à partir des Béatitudes.* — R. P. Bouyer, de l'Oratoire, *Problèmes des origines de la mystique chrétienne* (La mystique, dans le christianisme, est-elle un développement légitime ou un développement de l'hellénisme ?) — M. l'abbé Cognet, *Thèmes de la spiritualité française aux XVIIIe et XIXe siècles.* — R. P. Dumont, OP, *Tradition spirituelle de l'Eglise d'Orient.* — R. P. Tesson, SJ, *Psychologies des profondeurs.* — Un R. P. Carme, *De la doctrine spirituelle de saint Jean de la Croix.*

Cuique suum.

Croyant sans doute, à tort, comme on va le voir, que cet ouvrage était tombé dans le domaine public, la maison d'édition *Fides*, de Montréal, a donné en 1945 une « édition canadienne » de « La primauté de S. Joseph par C.M. » L'ouvrage est préfacé par Mgr Breinat, des Oblats de Marie Immaculée. A propos de l'auteur, il déclare que selon le cardinal Lépicier, dans son livre sur S. Joseph, ces initiales désigneraient un théologien du nom de Mariani. Mgr Breinat ajoute qu'il s'agit sans doute de Mgr Mariani, secrétaire de la Congrégation des rites.

Cette dernière conjecture est erronée ; l'affirmation du cardinal Lépicier doit être mise au point. Je puis d'autant mieux le faire que j'ai vécu quatre ans dans la même communauté que l'auteur et lui

ai servi une fois ou l'autre de secrétaire bénévole. L'auteur est un jésuite français, de la province de Toulouse, né à Castelsarrasin (Tarn-et Garonne), le 28 septembre 1846 et entré dans la Compagnie de Jésus à Toulouse le 13 septembre 1862. Il y fit son noviciat sous la direction du V. Père Ginhac qui fut également en 1880-81 son Instructeur du troisième an, à Mourville (Haute-Garonne) et y reçut ses derniers vœux le 15 août 1881. Entre temps le P. C(yprien) M(ACABIAU) avait fait son juvénat à Saint-Acheul, en 1864-1866, sa philosophie, 1867-70, puis sa théologie à Vals, 1874-78. Dans l'intervalle il avait été professeur ou surveillant au Petit Séminaire de Montauban (1866-67), aux collèges de Bordeaux (1870-73), Sarlat (1873-74) et Toulouse (1878-79). A partir de 1879, sauf l'année du troisième an, le P. Macabiau résida au scolasticat de Vals comme professeur de théologie et *scriptor*. Puis, à partir de 1901, à la maison du noviciat et de troisième an, comme scriptor, à 's Heeren Elderen (Belgique) où, après la loi sur les associations, de 1901, s'étaient réfugiés les jésuites toulousains. La guerre de 1914 ayant provoqué un nouvel exode, le P. Macabiau suivit le noviciat retournant en France et vint mourir à Macanan, près de Bordeaux, le 19 décembre 1915.

Comme *scriptor*, on peut dire que le P. Macabiau fut vraiment l'homme d'un seul livre et d'une seule tâche : celle de promouvoir la dévotion à saint Joseph, en particulier en obtenant pour lui les honneurs du culte de *protodulie*. Infatigablement il s'adressa à tous les évêques du monde pour obtenir des déclarations formelles à ce sujet et publia, en les commentant du point de vue théologique, les documents du magistère dispersé ainsi obtenus. On lui doit d'abord une brochure latine : *De cultu S. Josephi amplificando*, parue en 1887 et dont une troisième édition porte le millésime de 1908, et l'ouvrage français dont il est ici question intitulé : *Primauté de saint Joseph d'après l'épiscopat catholique et la théologie*, par C. M., professeur de théologie, Paris, Lecoffre, 1897, in 8° de VII-513 pages, dont une nouvelle édition a été publiée en 1901. Les documents (3-58) sont groupés en trois parties : actes conciliaires de l'épiscopat ; actes extra-conciliaires de l'épiscopat ; actes du pontife romain. Tout le reste du volume, c'est-à-dire quatre cent cinquante pages, est consacré à la primauté de S. Joseph d'après la théologie.

L'auteur, comme on l'a vu, n'a signé que de ses initiales mais par une originalité assez bizarre et inspirée sans doute de la pensée que son œuvre en aurait plus de poids, il avait cru devoir adopter pour le public le pseudonyme de Mariani, bien qu'il ne l'ait pas mis sur ses livres. D'où l'assertion exacte mais incomplète du cardinal Lépicier.

F. C.

Publications périodiques récentes.

— Les RR. PP. Dominicains de la Province d'Angleterre viennent de fonder successivement deux Revues intéressant la vie spirituelle: *Life of the Spirit*, revue de haute vulgarisation, spécialement consacrée à la spiritualité, qui paraît tous les mois depuis 1946, et *Dominican Studies* dont le premier numéro — la revue est trimestrielle — a été publié en janvier 1948 et qui embrasse tout le champ des études ecclésiastiques. Nous souhaitons la bienvenue à ces deux publications dont nos études ne manqueront pas de profiter. On trouvera régulièrement mentionnés à la bibliographie les articles qui l'intéressent.

— Le R. P. D. A. Callus, OP, qui est un familier des études sur le Pseudo-Denys, publie dans le premier numéro de *Dominican Studies* un court travail intitulé : *An unknown Commentary of Thomas Gallus on the pseudo-Dionysian Letters* (janvier 1948, 1, p. 58-77). Il s'agit de deux fragments (texte pp. 68-69 et 70-73) sur l'épître 4 à Caius et l'épître 5 au diacre Dorothée. Ce sont des fragments de manuscrits provenant d'une reliure ancienne et qui ont été recueillis avec d'autres fragments du même genre, dans un manuscrit composite de Magdalen College à Oxford (ms C). Bien que ces fragments soient anonymes, la teneur du texte et la méthode d'exposition présente si nettement les caractéristiques particulières des compositions de Thomas Gallus, qu'aucun doute n'est possible sur l'attribution à cet auteur. Il y a d'ailleurs des renvois à deux des trois œuvres de Thomas. Ces fragments sont trop courts pour qu'il soit possible de rien affirmer sur l'existence d'un commentaire s'étendaut à toutes les lettres. La date doit en être fixée à l'époque des grands commentaires, après l'*Extractio ad Titum* (1238) et l'*Explanatio mysticae theologiae* (1241) explicitement citées. F. C.

— L'*Association Catholique de la Jeunesse Française* (A.C.J.F.) qui groupe, comme on sait, les différents mouvements spécialisés de jeunesse, vient de lancer une première série de « fiches » sous le titre général de « *Eléments de doctrine spirituelle* ». Les quatre pages de ces feuillets composés avec des caractères petits et serrés exposent quelques-uns des grands thèmes religieux qui sont à l'ordre du jour. Ceux-ci se suivent et s'enchaînent dans un ordre dont la fiche n° 1 définit la logique. C'est une présentation éminemment concrète et vivante de notre foi qu'on cherche à réaliser en fonction d'une dialectique historique et personnaliste qui s'oppose au matérialisme des idéologies contemporaines. L'Ecriture joue ici un rôle privilégié. Quelques notions générales sont nécessaires avant d'en aborder l'exégèse : le fait religieux, Dieu révélé dans son mystère

d'amour qui s'identifie avec Lui-même. L' « inspiration » qui donne à la Parole de Dieu, sa transcendance, sont traités dans les cinq premières fiches. Puis un commentaire des premiers chapitres de la genèse ouvre de larges et profondes perspectives sur les problèmes vitaux essentiels : création, sexualité, évolution, péché. Ces documents rédigés avec une haute maîtrise des sujets abordés réclament une lecture attentive. Ils répondent au besoin que les âmes de notre temps ressentent d'une information authentique et adaptée au réel. Ils ne décevront pas. Ils sont en vente à Paris, 14, rue d'Assas, au prix de 5 fr. l'unité (par 10 : 4 fr). M. O.-G.

Ouvrages généraux.

Avant d'aborder les publications de détail, je crois utile de signaler quelques œuvres d'intérêt général. Tout en débordant le cadre de la théologie spirituelle, elles l'intéressent par certains côtés. Ainsi la réédition de l' « encyclopédie populaire des connaissances religieuses », publiée en 1927 à la librairie Bloud et Gay, sous la direction de M. le chanoine Aigrain, sous le titre *Ecclesia*. L'édition de 1948 (cartonné, in-12, 1523 pages à 2 col.) est revue et augmentée. De nouveaux collaborateurs y apportent leur contribution. Si pour les chapitres doctrinaux on n'a guère modifié l'exposé primitif, complété seulement pour la bibliographie, d'autres chapitres, tel celui sur l'Ecriture Sainte, ont été complètement refondus. Surtout la partie historique, qui occupe dans le volume une place considérable, a été soigneusement mise à jour. Je rappelerai seulement que ce volume renferme un exposé succinct mais très satisfaisant des différentes matières intéressant le catholicisme : préparation philosophique à la foi chrétienne, apologétique, Ecriture Sainte, dogme, morale, théologie ascétique et mystique (par le regretté Père Joseph de Guibert) dévotions, liturgie, droit canon. Dans la seconde partie Histoire, outre la mise à jour déjà signalée, il faut ajouter une modification du plan primitif qui groupe les matières d'une façon plus homogène. La liste des papes et celle des saints, ainsi que le lexique biographique et historique, conduits jusqu'à 1948, rendront de précieux services ; de même les notions précises données sur chaque diocèse pour la France, sur les divers pays catholiques, sur les Eglises séparées et les religions non chrétiennes. Plus renouvelée encore, comme il convenait, est la troisième partie, Section religieuse, qui traite des questions concernant la paroisse, le diocèse, les Œuvres diverses. Des tables très détaillées facilitent l'utilisation de ce volume dont on saisit sans peine à quel point il est un précieux instrument de travail. Il faut en remercier vivement M. le chanoine Aigrain, animateur éclairé de cette œuvre.

— Paru en 1939, chez Herder, le livre du P. Prümm, SJ, sur la nouveauté du christianisme, par rapport à la civilisation antique n'a pu avoir tout le retentissement et l'influence qu'il méritait (*Christentum als Neuheiterlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung*, in-8 de 500 pages). Par son texte, comme par ses notes très documentées, il fournit de remarquables aperçus dans tous les domaines de la pensée et de l'action chrétiennes. On y trouvera confrontées les données de la philosophie antique et l'enseignement des Pères. En même temps qu'il aidera à mieux comprendre ce qu'est le christianisme en lui-même, dans sa vie intime et dans sa doctrine, comme religion et comme organisation nouvelle du monde, il permettra de juger équitablement du paganisme, de ses aspirations inassouvies comme de ses tares et de ses insuffisances. Il facilitera ainsi une mise au point souvent indispensable.

— Avec son érudition coutumière, si vaste, si minutieuse et si bien digérée, M. le chanoine Bardy nous présente une synthèse fort instructive sur *La question des langues dans l'Eglise ancienne* (Paris, Beauchesne, 1948, t. I, in-8, 293 p.). Ce problème est ici envisagé dans toute son ampleur et le présent volume en poursuit l'examen jusqu'à la fin du IVe siècle. Les auteurs ascétiques orientaux et occidentaux y interviennent à leur place et pour eux, comme pour les autres écrivains, l'ouvrage rassemble une foule de détails qui rapprochés ainsi prennent toute leur signification et s'éclairent mutuellement. Le premier chapitre établit comme une sorte de géographie linguistique, passant en revue les divers pays chrétiens, en Orient et en Occident, pour signaler comment s'y posait la question des langues : araméen, syriaque, grec, copte, punique, latin. Au second, c'est l'Eglise romaine et le passage de la langue grecque officielle à la langue latine, définitivement assuré au IIIe siècle, qui est étudié. La pénétration, assez peu profonde, de la culture latine en Orient fait l'objet du 3e chapitre et celle de la culture grecque en Occident chrétien celui du 4e. Le dernier chapitre s'occupe des traducteurs et adaptateurs au IVe siècle. On y trouve les noms familiers d'Hilaire, Ambroise, Rufin, Jérôme, etc. Tout cet ensemble donne l'idée la plus heureuse de cette vie intense qui circule à travers le christianisme, dans l'empire romain et chez les barbares, et permet de se rendre mieux compte de l'influence exercée par les grands écrivains chrétiens, au IVe siècle notamment. On y apprendra beaucoup.

— Comme l'indique le titre, c'est directement sur le dogme de la rédemption, objet constant de ses recherches et de ses préoccupations, que porte le volume posthume du regretté chanoine J. Rivière (*Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi, chez M. le chanoine Lombard, aumônier au Bon Sauveur,

grand in-8 de XIX-550 p., 800 fr.). Il ne faudrait pas se laisser induire en erreur par le titre. En fait c'est toute la théologie et l'histoire du dogme de la rédemption qui sont passées en revue et examinées minutieusement à l'occasion des publications récentes. M. Rivière laissait l'ouvrage complètement prêt pour l'impression. Il débute par quinze pages très serrées, en petits caractères, de bibliographie critique : c'est la reproduction avec compléments de celle qui termine l'article *Rédemption* dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. L'ensemble du volume est formé soit d'articles, dont quelques-uns inédits, soit de comptes rendus plus ou moins détaillés auxquels ont donné occasion, de la part de M. Rivière, des publications en France et à l'étranger concernant la Rédemption. L'auteur les a revus, au besoin modifiés, et systématisés selon le plan suivant : I. Problème de la tradition catholique. II. Problèmes de la théologie positive. III. Problèmes de la théologie systématique. La polémique occupe naturellement une très large place dans cet ensemble. Mais en plus des mises au point utiles qu'elle comporte, il y a plusieurs chapitres très neufs et qui apportent un gain positif et durable, en particulier dans la seconde partie, sur l'hétérodoxie des pélagiens et sur les données qu'offrent des publications récentes de textes concernant par exemple l'Ecole d'Antioche avec Théodore de Mopsueste, saint Césaire d'Arles, les écoles du XII[e] siècle. L'un des chapitres les plus curieux est consacré à la discussion entre le P. Lamy, bénédictin disciple de Malebranche, et Bossuet, au sujet d'une opinion du philosophe. L'ouvrage offre donc un complément indispensable aux études antérieures de l'auteur sur le même sujet. Il serait à désirer que sur les divers dogmes chrétiens nous puissions disposer d'études du même genre, quoi qu'il en soit de certains jugements exprimés dans un style parfois un peu âpre, écho des difficultés rencontrées par l'auteur pour faire triompher certaines vues devenues depuis d'ailleurs classiques pour la plupart.

— Diverses tentatives se sont produites récemment pour modifier la théologie et la spiritualité traditionnelles concernant nos rapports avec chacune des personnes de la Sainte Trinité. En dépit de l'axiome que les opérations *ad extra* doivent être rapportées à la nature divine et sont par suite l'œuvre commune de la Trinité, nous devrions admettre, dans notre sanctification, une activité ou des relations particulières à chacune des personnes qui justifieront dès lors une forme de dévotion distincte pour chacune. Cela se fonderait sur une interprétation plus littérale de certains textes scripturaires, sur les dires des mystiques et sur certaines révélations privées. Le fameux théologien positif Denys Petau, SJ, aurait comme préludé à ce mouvement par sa théorie sur l'union particulière du Saint-Esprit avec l'âme

juste qui sans aller jusqu'à l'union hypostatique, dépasserait le stade de l'appropriation.

Le R. P. Paul Galtier qui, ici-même, a combattu à plusieurs reprises ces manières de voir, vient de reprendre l'examen de la question, en ce qui concerne le Saint-Esprit. Il fait porter son enquête sur le point particulier, mais qui est fondamental en l'espèce, de la doctrine des Pères Grecs (*Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs*, Rome, Université Grégorienne, 1946, in-8, 290 p.). Mais ce n'est pas une œuvre de polémique directe. Son exposé dépasse l'occasion qui en a fourni le point de départ. Il a très justement remarqué que si l'on voulait résoudre définitivement le problème de l'attitude propre aux Pères Grecs, il ne fallait pas se contenter d'examiner quelques textes détachés mais se livrer à une enquête approfondie et exhaustive de ce que contient à ce sujet la littérature patristique de langue grecque, en suivant l'ordre chronologique et en tenant compte de toutes les données propres à éclairer la pensée des auteurs. C'est pourquoi dans une première partie : « Avant les controverses sur le Saint-Esprit », il recueille, discute et met en lumière les données que fournissent Pères apostoliques et apologistes, S. Irénée, les Alexandrins, S. Grégoire le Thaumaturge et S. Cyrille de Jérusalem. La seconde partie, la plus importante parce qu'elle représente un état de la théologie plus conscient et plus développé « au cours des controverses sur le Saint-Esprit », examine et expose successivement la doctrine de S. Athanase, de S. Basile, des deux Grégoire, de Théodore de Mopsueste et de S. Jean Chrysostome, de S. Epiphane et de Didyme l'Aveugle pour s'attarder beaucoup plus longuement sur S. Cyrille d'Alexandrie. La conclusion est qu'en dépit de certaines formules les Pères Grecs n'ont jamais songé à attribuer au Saint-Esprit, dans la sanctification des âmes, un rôle indépendant et particulier mais que, conformément à la doctrine générale sur les processions dans la Trinité, l'Esprit-Saint ne nous sanctifie que parce qu' « il reçoit lui-même du Père par le Fils la sainteté et le pouvoir sanctificateur ». Je n'oserais affirmer que sa démonstration mette fin d'une façon décisive à la controverse. Du moins le choix des textes, l'argumentation très poussée, les raisons sérieuses alléguées en faveur de la thèse soutenue feront-elles réfléchir et obligeront-elles à mettre plus d'une sourdine à certaines affirmations hâtives et superficielles. La discussion scientifique y gagnera en solidité et amènera à laisser tomber bon nombre d'assertions pour circonscrire nettement le champ des textes véritablement susceptibles d'interprétations divergentes.

— En 1897 nous étaient venues de Lyon, œuvre du sulpicien A. Gaillard, des *Etudes sur l'histoire de la doctrine de la grâce depuis saint Augustin* (chez Delhomme et Briguet, gr. in-8° à deux

colonnes de X-334 p.) encore utiles à consulter aujourd'hui et qui passaient en revue les diverses controverses que la matière de la grâce a suscitées depuis le Ve siècle jusqu'à nos jours. C'est de Lyon encore, du scolasticat S. J. de Fourvière, si vivant et si actif, que nous arrive maintenant le volume du P. Rondet sur le même sujet : *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (Beauchesne, 1948, in-8 jésus, 396 p. Collection *Verbum Salutis*). Ce premier volume est tout entier consacré à l'histoire depuis les origines jusqu'à l'époque actuelle. C'est un très grand service que rend l'auteur par cet exposé dont on devine la richesse et la plénitude d'information. Il est d'une grande densité mais limpide et reste à la portée de tous les gens cultivés. D'abondantes notes, qui courent perpétuellement au bas des pages, offrant les détails d'érudition, les références et les renseignements bibliographiques plus spécialement utiles aux techniciens. On peut ainsi facilement se rendre compte de l'état actuel des questions, non seulement du point de vue dogmatique mais du point de vue des recherches historiques récentes. Ce n'est pas ici le lieu de discuter telles ou telles positions adoptées par l'auteur. Il suffit de constater les services considérables que son ouvrage rendra, même pour l'étude des questions spirituelles, si intimement dépendantes des notions de grâce, de libre arbitre, de péché, de salut et d'activité surnaturelle. Il n'est pas indifférent de pouvoir en traiter en tenant mieux compte des progrès réalisés dans la compréhension et l'exposé des controverses d'autrefois et d'aujourd'hui. Nous souhaitons que l'auteur nous donne bientôt le traité lui-même de la grâce, envisagé avec raison comme complément nécessaire de cette histoire dont la présentation est digne des traditions de la maison Beauchesne.

F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(1947-1948)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Dom A. Stolz, OSB. — L'ascèse chrétienne. — Chevetogne, éd. des bénédictins d'Amay, 1948, 12, 148.

A. Auer. — Die philosophische Grundlage des Askese. — Salzbourg, Igonta-Verlag, s. d., 8°, 249.

H. Dressler. — The Usage of ΑΣΚΕΩ and his Cognates in Greek Documents to 100 A. D. — Washington, The Cath. Univ. of America Press, 1947, 8°, XII-86.

J. Daniélou. — Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive. — *Ephemerides th. lovanienses*, 1948, 119-126.

J.-A. Robillard, OP. — Chronique de spiritualité médiévale. — VS Supplément, 15 août 1948, 223-240.

O. Schafer, OFM. — Descriptio codicum franciscalium in bibliotheca centrali nationali Romae asservatorum. — *Antonianum*, 1948, 347-380.

R. Ercoli. — Bibliografia su Santa Teresa del Bambino Gesù. — *Anal. ord. Carm. Discalc.*, 1947, 271-341.

Bruno de Saint-Joseph, OCD. — Bibliographia carmelitana recentior. — *Eph. Carm.*, 1947, 1, 393-416.

D. Mauricio. — « Biblioteca de Autores Cristâos ».

A propos de la publication espagnole *Biblioteca de autores cristianos* assurée par l'Université de Salamanca.

L'unione con Dio. — Milan, Vita e Pensiero, 1948, 8°, X-180.

Recueil de conférences faites à la 3e Semaine de Spiritualité à Milan, en 1947.

W. Baetke. — Das Heilige im Germanischen. — Tubingen, Mohr, 1942, 8°, VIII-226.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* : SC : *Scuola Cattolica*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

G. de Broglie, SJ. — De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus. Pars prior, positiva. — Paris, Beauchesne, 1948, 8°, VII-299.

P. Lamy. — Le problème de la destinée. — Paris, PUF, 1947, 8°, 168.

R. Le Senne. — La destinée personnelle.— *Etudes philosophiques*, 1946, 176-182.

M. Thiel, OSB. — Sinn des menschlichen Lebens und Sterbens. — *Div. Thomas* (Fribourg), 1948, 26, 47-74.

G. Monthaye. — L'énigme et le but de la vie. — Paris, Hachette, 1946, 12°, 369.

V. Marcozzi, SJ. — Il senso della vita umana.— Milan, Bompiani, 1947, 8°, 244.

J. P. Bulnes. — La filosofia del deber. — Madrid, Pax, 1947, 8°, 290.

I. Echevarria, OMF.— Luz de santidad. I. Filosofia de la santidad. Madrid, Coculsa, 1947, 8°, XXIII-740.

B. M. Nemecek, OFM. — Glaube und Leben. Katholische Warheiten als Grundlage unserer Lebensgestaltung. Herausg. von **O. Altmann**, OFM. — Innsbruck, Tyrolia, 1947, 8°, 351.

J.-M. Nicolas, OP. — Connaître Dieu. — Paris, éd. du Cerf, 1947, 12°, 256.

P. K. Bastable. — Desire for God. Does man aspire naturally to the beatific Vision? An analysis of this question and of its history. — Londres, Burns, Oates, 1947, 8°, 188.

Enrico de S. Teresa, OCD. — Il desiderio naturale della visione di Dio e il suo valore apologetico secondo S. Tommaso.— *Ephem. Carm.*, 1947, 1, 55-102.

J. Auer. — Der Heilige Geist, der Geist des Gotteskindschaft. — *Geist u. Leben*, 1948, 277-294.

G. Philips. — Le Saint-Esprit en nous. — *Ephemerides th. lovanienses*, 1948, 127-135.

A propos du livre du **P. Galtier** sur le même sujet. Cf. *supra*, p. 300-301.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

G. Thibon. — Quelques réflexions sur l'idée de progrès spirituel et moral. — *Ephem. Carm.*, 1947, 1, 227-244.

T. de Orbiso. — Los motivos de la esperanza cristiana según S. Pablo. — *Estudios Biblicos*, 1945, 61-85 ; 197-210.

E. Mersch, SJ. — Le plus grand des commandements. — *NRTh.*, 1947, 69, 1009-1026.

A. Stévaux. — La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de saint **Albert**, de saint **Bonaventure** et de saint **Thomas**. — *Ephemerides th. lovanienses*, 1948, 59-97.

V. Soloviev. — Le sens de l'amour, traduit par T. D. M. — Paris, Aubier, 1946, 12°, 144.

M. Nédoncelle. — Vers une philosophie de l'amour. — Paris, Aubier, 1946, 12°, 169.

A.-M. Goichon. — Le pardon. — Paris, éd. du Cerf, 1946, 8°, 183.

A. Meunier. — La vertu de religion. — *Rev. eccl. Liège*, 1948, 35, 48-54.

C. Spicq, OP. — Bénignité, mansuétude, douceur, clémence. — *Rev. Bibl.*, 1947, 54, 321-339.

E. Gilson. — La vertu de patience selon S. Thomas et S. Augustin. — *Arch. hist. doct. et litt. M. A.*, 1946, 93-104.

A. Vandenbunder. — De ariditate. — *Coll. Brug.*, 1948, 44, 274-278.

D. von Hildebrand. — Pureté et virginité. Traduction franç. de **J. Schneuwly** et **L. Barbey**. — Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 16°, 216.

L. Fodor, OFM. — Christiana cultura corporis cum speciali respectu ad modernum sport natura et moralitas. — Claudiopoli, typ. S. Bonaventurae, 1047, 8°, XVI-142.

J. Goldbrunner. — Heiligkeit und Gesundheit. — Fribourg, Herder, 1946, 8°, 61.

J. Jiménez Fajardo. — La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica. — Granada, Facultad teológica de la C. de Jesús, 1944, 8°, 167.

S. J. Grabowski. — Sinners and the mystical Body of Christ according to S. **Augustine**, II. — *Theol. Studies*, 1948, 9, 47-84.

J. Manya. — Theologoumena. II. De ratione peccati poenam aeternam inducentis. — Barcelona, Biblioteca Balmes, 1947, 8°, 333.

J. Miller, SJ. — Katholische Beichte und Psychotherapie. — Innsbruck, Tyrolia, 1947, 8°, 31.

J. Borel. — Le déséquilibre psychique, ses psychoses, sa morale. — Paris, PUF, 1947, 8°, 379.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

B. Jiménez Duque. — Problemas de Metodología en los Estudios místicos. — *Ciencia Tomista*, 1948, 217-239.

Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, OCD. — Le problème de la contemplation unitive. — *Ephemerides Carmelitanae*, 1947, 1, 5-53 ; 245-278.

T. Mandrini. — Il problema della vocazione generale alla mistica. SC, 1948, 66, 57-62.

H. Thurn, SJ. — Aussergewöhnliche religiöse Erfahrungen im Lichte der Psychologie. — *Geist u. Leben*, 1948, 170-178.

K. Rahner, SJ. — Ueber Visionen und verwandte Erscheinungen. *Geist u. Leben*, 1948, 179-213.

B. Brenninkmeyer, SJ. — Zu den Erscheinungen und der Botscheft von **Fatima**. — *Geist u. Leben*, 1948, 214-220.

Analyse le travail critique du P. Ed. **Dhanis**, SJ, paru en langue flamande en 1945, qui, tout en étant favorable à la réalité de Fatima, signale un certain nombre de difficultés troublantes par suite de changements opérés dans les diverses expressions du message, et la nécessité d'appliquer de près les règles du discernement des esprits.

A. Meunier. — Manifestations diaboliques et psychopaties. — *Rev. eccl. Liège*, 1947, 34, 385-391.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

H. Thans, OFM. — Gebed. — Malines, Sint-Franciscusdrukkeris, 1947, 8°, 188.

Fr. Wulf, SJ. — Vom Wesen und der Einübung des Gebetes. Ein Beitrag zur Frömmigkeit unserer Zeit. — *Geist u. Leben*, 1948, 231-236.

J.-M. Perrin, OP. — L'oraison apostolique. — VS, 1948, 79, 110-123.

Mgr Garrone. — Invitation à la prière. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1948, 24°, 160.

J. A. Jungmann, SJ. — Unsere liturgische Erneuerung im Lichte des Rundschreiben « Mediator Dei ». — *Geist u. Leben*, 1948, 249-259.

Fr. Wulf, SJ. — Unsere Marienfrömmigkeit. — *Geist u. Leben*, 1948, 295-301.

H. Bacht, SJ. — Krise des Bussakramentes? Gedanken und Anregungen zur heutigen Beichtpraxis. — *Geist u. Leben*, 1948, 267.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES.

E. Masure. — Prêtres diocésains. — Lille, éd. du Nord, 12°, 258.

A.-M. Henry, OP. — Prêtres diocésains. — VS, Suppl., 15 Août 1948. 152-182.

A propos du livre de M. **Masure** publié sous le même titre.

P. Fécherolle. — Le clergé diocésain aux avant-postes. — Paris, Casterman, 12°, 128.

F.-M. Catherinet. — Y a-t-il une spiritualité du clergé diocésain? — *Ami du Clergé*, 1947, 57, 733-748.

Th. Suavet, OP. — Stages ouvriers de séminaristes. — VS, Suppl., 15 Août 1948, 198-222.

Mgr L.-M. de Bazelaire. — Qu'attend-on des Séminaires? — VS, 1948, 79, 25-40.

B. Aperribay. — Prioridad entre la vida activa y la contemplativa segun San Bonaventura. — *Verdad y Vida*, 1947, 5, 65-97.

Dom G. Bélorgey, Cist. — L'humilité bénédictine. — Paris, 1948, éd. du Cerf, 16°, 316.

De regula primitiva Ordinis B.V. Mariae de Monte Carmelo. Numéro de février 1948 (2e année, fasc. I) des *Ephemerides Carmelitanae* consacré tout entier à ce sujet, à l'occasion du 7e centenaire de la confirmation de la règle par Innocent IV, 1 octobre 1247; il comprend les huit articles suivants :

- **M. H. Laurent**, OP.— La lettre « Quae honorem conditoris » (1 octobre 1247). Note de diplomatique pontificale, 5-16.
- **Ambrosius a S. Teresia**, OCD. — Untersuchungen über Verfasser, Abfassungzeit, Quellen und Bestätigung der Karmeliter-Regel, 17-49.
- **Melchior a S. Maria**, OCD.— Carmelitarum Regula et Ordo decursu XIII saeculi, 51-64.
- **Pietro della Madre di Dio**, OCD. — Le fonti bibliche della regola carmelitana, 65-97.
- **Alberto Maria Martino**, O.Carm. — Il commento della regola nel Carmelo antico, 99-122.
- **Victor de Jesus-Maria**, OCD. — La exposición canonico-moral de la regla carmelitana segun los comentadores descalzos, 123-203.
- **François de Sainte Marie**, OCD. — L'esprit de la règle du Carmel, 205-244.
- **Anastasio del Smo Rosario**, OCD. — L'eremitismo della regola carmelitana, 245-262.

O. Giacchi. — Lo stato laico. Formazione e sviluppo dell' Idea e delle sue attuazioni. — Milan, Vita e Pensiero, 1947, 8°, 71.

E. Novello. — La santa virginità nel laicato. — Alba, Soc. San Paolo, 1947, 16°, 128.

P. Lorson. — Le livre de la famille chrétienne. — Strasbourg, Le Roux, 1948, 12°, 178.

VII. — HISTOIRE : TEXTES, DOCUMENTS, ÉTUDES.

G. Philips. — La grâce des justes dans l'Ancien Testament. — *Ephemerides th. lovanienses*, 1948, 23-58.

Cl. Sauerbrief. – The Holy Man in Israel. A Study in the Development of Prophecy. — *Journ. Near East. Stud.*, 1947, 6, 209-218.

J. Beumer, SJ. — Die Gotteschau des Moses. — *Geist u. Leben*, 1948, 221-230.

M.-L. Dumeste, OP. — Le message du prophète Osée. Le drame du suprême amour. — VS, 1946, 710-726.

E. Vanderlinden. — Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie.— *Mélanges de sc. relig.*, 1947, 285-304.

J. Jeremias. — Die Gleichnisse Jesu. — Zurich, Zwingli-Verlag. 1947, 8°, 119.

J. Gaillard, OSB. — La physionomie spirituelle des Apôtres. — VS, 1948, 79, 124-150.

J. Huby. — Mystique paulinienne et johannique (Coll. Les grands mystiques, I). — Paris, Desclée De Brouwer, 1946, 8°, 305.

W. Bieder. — Gebestwirklichkeit und Gebetsmöglichkeit bei Paulus. — *Theol. Zeitsch.*, 1948, 4, 22-40.

W. Grossouw. — De zin van het lijden volgens den Apostel **Paulus**. — *Nederl. Kalh. Stemmen*, 1948, 44, 33-45.

M. Fraeyman. — La spiritualisation de l'idée du temple dans les Épîtres paulinienes. — *Eph. th. lovan.*, 1947, 378-412.

R. M. Grant. — The Decalogue in early christianity. — *Harv. th. Rev.*, 1947, 1-48.

A. Lieske, SJ. — Die Theologie der Christusmystik **Gregors von Nyssa**. — *K. Th.*, 1948, 49-93.

I. Hausherr, SJ. — Un grand auteur spirituel retrouvé, **Jean d'Apamée**. — *Orient. christ. period.*, 1948, 4, 3-42.

A. Landgraf. — Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinnenkommentaren und in der Frühscholastik. — *Divus Thomas* (Fribourg), 1947, 25, 385-394.

La regola di **S. Benedetto** : numéro spécial de la *Vita cristiana* de Florence (mars-avril 1948), 97-200.

P. Anciaux. — Le sacrement de Pénitence chez **Guillaume d'Auvergne**. — *Ephemerides th. lovanienses*, 1948, 98-118.

S. **Domingo** de Guzman. Su vida, su Orden, sus escritos. — Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, IV-955.

R. Creytens, OP. — Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. **Raymond de Penafort** — *Arch. FF. Praed.*, 1948, 18, 5-68.

G. Meerseman, OP. — Les Frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII[e] siècle. — *Archiv. FF. Praed.*, 1948, 18, 69-130.

G. Meerseman, OP. — La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIII[e] siècle.— *Archiv. FF. Praed.*, 1948, 18, 131-161.

A. Dondaine, OP. — Guillaume Peyraut [G. Peraldi], Vie et œuvres. — *Archiv. FF. PP.*, 1948, 18, 162-236.

G. Cantini, OFM. — La ricerca di Gesù nei sette mistici templi secondo S. Bonaventura (Ritiri spirituali). — Quaracchi, Collegio di S. Bonaventura, 1947, 12°, 172.

S. Caterina da Siena. — *Dialogo della divina Providenza*, ed. I. Taurisano. — Rome, Ferrari, 1948, 12°, XIV-549.

Th. Deman, OP. — Sur une récente biographie de sainte **Catherine de Sienne**. — VS, 1948, 79, 165-194.

A propos de la **Santa Caterina da Siena** d'A. **Levasti** (Turin, 1947).

A. Scherzer, OP. — Der Prager Lektor Fr. **Kolda** und seine mystischen Traktate. — *Arch. FF. Praed.*, 1948, 18, 337-396 [1312-1314] Texte des deux traités, 360-396.

T. Kaeppli, OP. — Luca Mannelli [† 1362] e la sua *Tabulatio et expositio Senecae*. — *Arch. FF. Praed.*, 1948, 18, 237-264.

M. Martins, SJ. — Visionarismo literário de quatrocentos. — *Brotéria*, 1948, 47, 19-35.

Reginald of Canterbury. — The *Vita Sancti Malchi*, a critical edition with introduction, apparatus criticus, notes and indices by **L. R. Lind**. — The University of Illinois Press, Urbana, 1947, 8°, 248.

C. Pepler, OP. — The Cloud of Unknowing. — *Life of the Spirit*, 1948, 3, 8-16.

G. M. Lohr, OP. — Der Kölner Dominikanerhumanist Jacobus **Magdalius Gaudanus** u. seine *Naumachia ecclesiastica* [1503]. — *Arch. FF. Praed.*, 1948, 18, 281-302.

A. Duval, OP. — Quelques idées du Bx **Jean d'Avila** sur le ministère pastoral et la formation du clergé. — VS, Suppl., 15 août 1948, 122-153.

J. Sanctis Adventosa, OFM. — Doctrina del Beato **Juan de Avila** sobre la oración. — *Verdad y Vida*, 1947, 5, 5-64.

H. Rahner, SJ. — **Ignatius von Loyola** und das geschichtliche Werden seine Frömmigkeit. — Graz, Pustet, 1947, 8°, 125.

C'est l'original du texte dont la traduction est recensée ci-dessus p. 287-289.

E. Raitz von Frentz, SJ. — Zur Geschichte der Erteilung der geistlichen Uebungen. — *Geist u. Leben.*, 1948, 309-316.

A propos du livre du **P. Iparraguirre**, SJ.

Ciencia y fe, n. 13-14, janvier-juin 1248 [Numéro spécial pour commémorer le 4e centenaire de l'approbation par Paul III, Bref du 31 juillet 1548, des *Exercices spirituels* de S. **Ignace**]. Contient :

H. M. de Achaval, SJ. — El problema del amor en los Ejercicios espirituales de san **Ignacio** de Loyola, 7-167.

A. Cafferata, SJ. — Las analogias entre el primer acto de la fe y el conocimiento interno de la Ejercicios de san **Ignacio**, 168 190.

Luis de San José, OCD. — Concordancias de las obras y escritos de Santa **Teresa de Jesus**. — Burgos, Monte Carmelo, 1945, 12°, IV-1026.

Cyprien de la Nativité. — Les œuvres spirituelles du Bx **Jean de la Croix**. Edition nouvelle par le P. **Lucien-Marie de S. Joseph**, t. II. — Paris, Desclée De Brouwer,

Benno a S. Joseph, OCD. — Bibliographiae S. **Ioannis a Cruce**, OCD, specimen (1891-1940). — *Eph. Carm.*, 1947, 1, 163-210 ; 367-382.

Juan de Jesus Maria, OCD. — ¿Las anotaciones del Codice de Sanlucar son de S. Juan de la Cruz ? Juicio del P. D. **Fernandez Zapico**, SJ. — *Eph. Carm.*, 1947, 1, 154-162.

Juan de Jesus Maria, OCD. — El valor crítico del texto escrito por la primera mano en el Codice de Sanlucar de Barrameda. — *Eph. Carm.*, 1947, 1, 313-366.

S. Juan de la Cruz. — Vida y Obras. Biografia inedita del santo por el P. **Crisogono de Jesus**, OCD. Prólogo, introducciones, revision del texto y notas por el P. **Lucinio del SS. Sacramento**, OCD. — Madrid, D.B.A.C., 8°, XXXII-1329.

Luis de Granada, OP. — Obra selecta. Una suma de la vida cristiana. Los textos capitales del P. Granada, seleccionados por el orden mismo de la Suma Teológica de Sto Tomás de Aquino. — Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1947, 8°, 1162.

Lain Entralgo. — La antropología en la obra de Fray **Luis de Granada**. — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1946, 8°, 367.

Fr. Juan de los Angeles. — Diálogos de la conquista del Reino de Dios. Prólogo y notas de A. **Gonzalez Palencia**. — Madrid, Real Academia Española, 1946, 8°, 360.

J. B. Gomis, OFM. — El amor sociale en Fray **Juan de los Angeles**. — *Verdad y Vita*, 1947, 5, 309-335.

Dom H. Steuert. — A study in recusant prose : Dom **Serenus Cressy**, 1605-74. — *Downside Review*, 1948, 287-301.

J. Daoust. — Dom **Martène** : un géant de l'érudition bénédictine (Figures monastiques). — Saint-Wandrille, éd. de Fontenelle, 8°, XXVI-451.

H. Manders, CSSR. — De liefde in de spiritualiteit van Sint **Alfonsus**. — Bruxelles, De Kinkhoren, 1947, 8°, 230.

H.-D. Béchaux, OP. — Une correspondance inédite du Père Lacordaire. — *Archives d'histoire dominicaine*, 1946, 1, 177-219.

Lettres de direction à la comtesse de Mesnard (1835-1861).

Ida F. Goerres. — Das Verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux. — Fribourg, Herder, 1946, 2e éd., 8°, XIII-525, ill.

O. Prohaszka. — *Soliloquia*, tr. de D. A. **Sancho.** — Madrid, Studium de Cultura, 200.

Extraits du Journal intime, de 1878 à 1889.

J. Krup. — La charité chrétienne. Recueil des plus belles pensées du P. **André Prévot.** — Paris, Casterman, 1947, 12°, 128.

H. M. Baron, SJ. — Un maître spirituel. Le R. P. Louis Poullier (1865-1940) de la Compagnie de Jésus. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1946, 8°, 147.

H. Terrasse. — Miguel **Asin Palacios** (1871-1944). — *Hesperis*, 1945, 32, 11-14.

P. Doyère, OSB. — Dom **J. Huijben.** — VS, 1948, 79, 195-199.

D. Eulogia Wurz, OSB. — Dom Dr. Odo **Casel,** OSB. — *Pijdschrift voorniturgie*, 1948, 129-133.

A. Ayala, SJ. — Obras completas. — Madrid, Edit. Católica, 1948, 2 vol. XII-1126 et XII-942.

A. Salem. — Aspetti unionistici della santità orientale. — SC, 1948, 74, 314-319.

Russische frömmigkeit. Briefe eines Starzen. Aus dem Russischen übersetzt, eingeleitet und heraus-gegeben von N. **Bubnoff.** — Wiesbaden, Metopen Verlag, 1947, 8°, 178.

Choix de lettres de **Théophane l'ermite** (1815-1894).

H. Bluhm. — **Luther's** View of Man in his first published Works. — *Harvard theol. Review*, 1948, 103-122.

L. Malevez, SJ. — La pensée d'Emile Brunner sur l'Homme et le Péché. Son conflit avec la pensée de Karl Barth. — *Rech. Sc. Rel.* 1947, 407-53.

W. Staehlin. — Regel des geistlichen Lebens. — Kassel, Stauda-Verlag, 1947.

Ouvrage protestant. Cf. le compte rendu, en partie très élogieux, du Dr Görres dans *Geist u. Leben*, 1948, 237-238.

C. S. Lewis. — The Screwtape Letters. — Londres, The Centenary Press, 1948.

Traduction allemande par H. **Fackler,** SJ, dans *Geist u. Leben*, 1948, 259-267.

A.-M. Goichon. — L'évolution philosophique d'**Avicenne.** — *Revue philosophique*, 1948, 318-329.

W. Nestle. — Griechische Geistesgeschichte von **Homer** bis **Lukian** in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt. — Stuttgart, Kröner, 1944, 12°, XI-553.

G. **Carrière**, OMI. — **Platon** médecin des âmes. — *Rev. Univ. Ottawa*, 1948, 18, 22-37.

Fr. **Nietzsche**. — Pages mystiques. Extraits traduits et accompagnés d'éclaircissements par A. **Quinot**. — Paris, Laffont, 1945, 8°, 296.

N. **Berdiaeff**. — De l'esclavage et de la liberté de l'homme. — Paris, Aubier, 12°, 302.

N. **Berdiaeff**. — Essai de métaphysique eschatologique. — Paris, Aubier, 1946, 12°, 287.

L. **Chestow**. — Nicolas **Berdiaeff** : la gnose et la philosophie existentielle. — *Revue philosophique*, 1948, 1-35.

J. **Royce**. — Philosophie du loyalisme. — Paris, Aubier, 1946, 12°, 256.

Traduction par Mme Morot-Sir des conférences publiées par Royce en 1908.

G. **Marcel**. — La métaphysique de Royce. — Paris, Aubier, 1945, 12°, 228.

Ph. **Müller**.— De la psychologie à l'anthropologie à travers l'œuvre de **Max Scheler**. — Neuchâtel, La Baconnière, 1946, 12°, 206.

P. **Lachièze-Rey**. — Réflexions sur quelques problèmes concernant l'initiative spirituelle concrète. — *Revue philosophique*, 1948, 257-270.

C. **Schuwer**. — L'art et le fait de la mort. — *Revue philosophique*, 1948, 288-306.

AVIS IMPORTANT

Messieurs les auteurs et éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer articles, livres et revues d'échange, exclusivement à l'adresse suivante : M. F. Cavallera, Revue d'Ascétique et de Mystique, 31, rue de la Fonderie, Toulouse (Haute-Garonne), C/C. postal Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse, n° 65871.

A la même adresse on trouvera les extraits suivants de la Revue d'Ascétique et de Mystique :

F. Cavallera. — *Bibliographie des années 1940-1945*, deux fascicules, ensemble 116 pages, franco 126 fr.

F. Cavallera. — *Florilège sur le clergé régulier et la vie religieuse*, 14 pages, franco 16 fr.

F. Cavallera. — *L'Encyclique « Mediator Dei » et la spiritualité*. 30 pages, franco 35 fr.

F. Cavallera. — *Où en est la question de la règle du Maître*, 8 pages, franco 12 fr.

F. Cavallera. — *L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope*, 12 pages, franco 16 fr.

Livres envoyés à la Revue

H. M. de Achaval, S. J. — *El probleme del amor en los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*. San Miguel, Ciencia y Fe, 8°, 147.

S. Augustin. — *Œuvres 1re série IX. Exposés généraux de la foi. De fide et symbolo. Enchiridion*, texte, trad., notes par J. Rivière. Paris, Desclée De Brouwer, 18°, 448.

St. Axters, O. P. — *La spiritualité des Pays-Bas*. Louvain, Nauwelaerts, in-12, 184 p.

J. Bonsirven. — *L'Evangile de Paul* (Coll. *Théologie*). Paris Aubier, 8°, 364 p.

L. Capéran. — *L'anticléricalisme et l'affaire Dreyfus, 1897-1899*. Avant-propos par S. E. le cardinal Saliège. Toulouse, Imprimerie régionale, in-8°, 371 p.

G. Combès. — *L'assaut contre le Christ au XXe siècle. Les mystiques totalitaires de haine et de mort*. Paris, Lethielleux, 8°, 407.

L. Cristiani. — *L'Eglise à l'époque du Concile de Trente*. (Histoire de l'Eglise de Flèche et Martin, 17). Paris, Bloud, 8°, 495.

[P. Delattre]. — *Les Etablissements des Jésuites en France depuis quatre siècles. Bordeaux-Cassel*. In-4° à deux colonnes. Enghien (Belgique), Institut de théologie. Col. 738-1152.

P. Dorfler. — *Severin der Seher von Norikum Dichtung und Geschichte*. Vienne, Herder, 8 cart, 327 p.

Gabriel de Ste M.-Madeleine, OCD. — *Petit catéchisme de la vie d'oraison*, tr. de l'italien par le P. Eugène de Ste Th. de l'Enfant Jésus. Paris, Lethielleux, 24°, 63.

M. Jugie, A. A. — *Où se trouve le christianisme intégral. Essai de démonstration catholique.* Paris, Lethielleux, 8°, 276.

M. Le Bas. — *Pierre de Porcaro*, prêtre-ouvrier, mort à Dachau, 1904-1945 (Coll. Apôtres d'aujourd'hui). Paris, Lethielleux, in-12, 161.

Manrèse. Les Exercices de saint Ignace mis à la portée de tous les fidèles, 46e édition entièrement refondue, par H. Pinard de la Boullaye. Paris, Beauchesne, in-8°, XXXIV-444.

Prudence chrétienne (Cahiers de la Vie Spirituelle), Paris, éd. du Cerf, 8°, 216 p.

Théophile d'Antioche. — *Trois livres à Antolycus*, par Bardy et Sender (Sources chétiennes, n. 20). Paris, éd. du Cerf, 12°, 285.

Toulouse. — Impr. Catholique Saint-Cyprien, 43, Allées Charles-de-Fitte, I. Vidaillon, impr.

Le Gérant : I. VIDAILLON.